RAGIP PAŞA
659
802

قصد السبيل لشيخ شيوخنا العارف المحقق والحبر المدقق
الشيخ ابراهيم بن حسن بن شهاب الدين الكردي الكوراني
الشهرزوري الشهراني ثم المدني متعنا الله تعالى
بانفاسه القدسية

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو براغب

T. C.
MİLLİ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP PAŞA KİTAPLIĞI
MÜHÜRLÜĞÜ
Sayı: 689

٨٩٢

٧٩٦

RAĞIP P.
Ka. N.
794

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه وسلم تسليما
الله ولي الذين امنوا يخرجهم من الظلمات الى النور ويهديهم قصد
السبيل المنتهي الى جنة الخلد في نعيم السرور احمده بجميع
محامده وله الحمد من كل ذاكر ومذكور واشكره على سوابغ نعمايه
ومنه النعم كلها وهو الشكور واشهد ان لا اله الا الله الجامع
المحيط بكل باد ومستور هو الاول والاخر والظاهر والباطن
وهو العزيز الغفور واشهد ان سيدنا محمدا عبده ورسوله
المفتتح بنوره ديوان الانشا والظهور المختتم بظهوره دايرة
النبوة والرسالة المهيمن كتابه على كل كتاب منزل مسطور
صلى الله عليه وسلم صلاة وسلاما فايضي الانوار شاملين
لاطوار شروح الصدور وعلى اله واصحابه نجوم الهدى ومصابيح
الدجى عدد ما كان وما يكون على ممر الدهور **اما بعد** فيا ذا
العقل السليم والطالب لسلوك المنهج القويم اعلم ان العقلا
وان اتفقوا على ان الحق سبحانه وتعالى متصف بجميع صفات الكمال
منزه عن جميع صفات النقص لكنهم اختلفوا في الكمال والنقص
فتراهم يثبت احدهم لله ما يظنه كمالا وينفي الاخرون ما اثبته
هذا لظنه نقصا وسبب ذلك انهم سلطوا الافكار على ما لا سبيل
الى الوصول اليه من طريق الفكر فان الله سبحانه وتعالى خلق
العقول واعطاها قوة الفكر وجعل لها حدا تقف عنده من حيث
ما هي مفكرة لا من حيث ما هي قابلة للوهب الالهي فاذا استعملت
العقول افكارها فيما هو في طورها وحدها ووفت النظر حقه
اصابت باذن الله واذا سلطت الافكار على ما هو خارج عن طورها
وورا حدها الذي حده الله لها ركبت متن عميا وخبطت خبط
عشوا فلم يثبت لها قدم ولم تركن على امر تطمين اليه فان معرفة
الله التي وراء طورها مما لا تستقل العقول بادراكها من طريق الفكر
وترتيب المقدمات وانما تدرك بنور النبوة او الولاية فهو اختصاص
الهي يختص به الانبيا والاوليا قال تعالى والله يختص برحمته
من يشا والله ذو الفضل العظيم وقال قل ان الفضل بيد الله

يوتيه من يشا والله واسع عليم يختص برحمته من يشا والله ذو
الفضل العظيم ومن هنا لما قال قوم نوح وعاد وثمود والذين من
بعدهم لرسلهم ان انتم الا بشر مثلنا قالت رسلهم ان نحن الا
بشر مثلكم ولكن الله يمن على من يشا من عباده فنبهوهم على ان
النبوة اختصاص الهي فله ان يختص بها من يشا منه وان شاركه
غيره في نوعه ومما ينبه على ذلك ويوضحه ان العقول لو كانت مستقلة
بمعرفة الحق واحكامه لكانت الحجة قايمة على الناس قبل بعث
الرسل وانزال الكتب واللازم باطل بالنص قال تعالى وما كنا
معذبين حتى نبعث رسولا وقال تعالى ولو انا اهلكناهم بعذاب
من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع اياتك من قبل
ان نذل ونخزى وحيث ان لله الحجة البالغة بعث الله النبيين
مبشرين ومنذرين وانزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس
فيما اختلفوا فيه لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ثم
العقول وان كانت من حيث ما هي مفكرة غير مستقلة بادراك
معرفة الحق لكنها قابلة لما يلهمها الله تعالى من معرفته فان الله
سبحانه وتعالى كما اعطاها قوة الفكر كذلك اعطاها صفة القبول
لما يهبها فجاز ان تكون المعرفة التي لا تستقل بادراكها من طريق
الفكر تحصل لها من طريق الوهب الالهي فتعقل حينيذ ما يهبه الله
لها وتدركه هذا امر لا يمنعه مانع ولما كان الامر كما ذكر من عجز
العقول من طريق افكارها عن معرفة الحق التي هي ورا طورها
وقد انزل الله سبحانه وتعالى في القران الحكيم ما يحير العقول من
حيث هي مفكرة وهي الايات المتشابهات التي لا يعلم تاويلها الا
الله والراسخون في العلم من طريق الوهب الالهي لا من طريق الفكر
امرنا الشارع بالايمان بها ونهانا عن التفكر في ذات الله رحمة بنا
ولطفا فان تسليط الفكر على ما هو خارج عن حدها ضرب في الحديد
البارد وطمع في غير مطمع فاراحنا من التعب وتضييع الوقت
في الفكر من غير فايدة حيث امرنا بالايمان بالمتشابه فقال
صلى الله عليه وسلم تعلموا القران والتمسوا غرايبه وغرايبه
فرايضه وفرايضه حدوده وحدوده حلال وحرام ومحكم ومتشابه

واشاله فاحلوا حلاله وحرموا حرامه واعملوا بمحكمه وامنوا بمتشابهه
واعتبروا بامثاله اخرجه الديلمي عن ابي هريرة رضي الله عنه قال
صلى الله عليه وسلم كان الكتاب الاول ينزل من باب واحد على حرف
واحد ونزل القران من سبعة ابواب على سبعة احرف زاجرا وامرا
وحلالا وحراما ومحكما ومتشابها وامثالا فاحلوا حلاله وحرموا حرامه
وافعلوا ما امرتم به وانتهوا عما نهيتم عنه واعتبروا بامثاله
واعملوا بمحكمه وامنوا بمتشابهه وقولوا امنا به كل من عند ربنا
اخرجه ابن جرير والحاكم وصححه وابو نصر السجزي في الابانة عن ابن
مسعود رضي الله عنه قال قال صلى الله عليه وسلم علم القران
على ثلاثة اجزاء حلال فاتبعه وحرام فاجتنبه ومتشابه يشكل
عليك فكله الى عالمه اخرجه الديلمي عن معاذ رضي الله عنه وايضاح
ذلك ان العاقل المنصف اذا نظر في قوله تعالى ليس كمثله شيء وهو
السميع البصير مثلا بحيث انه يهتدي من طريق فكره الى ان الحق
واجب الوجود لذاته وانه لا شريك له في وجوب وجوده يدرك
معنى ليس كمثله شيء على الوجه اللائق لطوره ثم اذا اتى الى قوله
وهو السميع البصير راى انه ان ابقاه على ظاهره الذي يفهمه منه
اهل اللسان لم يهتد الى الجمع بينه وبين قوله تعالى ليس كمثله
شيء والقران لا اختلاف فيه فانه نزل يصدق بعضه بعضا فقد
اخرج ابن سعد وابن الضريس في فضايله وابن مردويه عن عمرو
ابن شعيب عن ابيه عن جده ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
خرج على قوم يتراجعون في القران وهو مغضب فقال بهذا اضلت
الامم قبلكم باختلافهم على انبيايهم وضرب الكتاب بعضه ببعض
فان القران لم ينزل ليكذب بعضه بعضا ولكن نزل ان يصدق بعضه
بعضا فما عرفتم منه فاعملوا به وما تشابه عليكم فامنوا به وان
سلك فيه مسلك التاويل وصرفه عن ظاهره الذي يفهمه اهل
اللسان عارضه ان النبي صلى الله عليه وسلم لم ياولها للصحابة
ولا امرهم بالتاويل وانما امرهم بالايمان بالمتشابه فلو كان ثمة
تاويل لم يهتد اليه اهل اللسان لبينه لهم النبي صلى الله عليه وسلم
فانه مامور بالتبليغ وان يبين للناس ما نزل اليهم او ثمة تاويل

يعرفه

يعرفه اهل اللسان لكان احق الناس بذلك واعلمهم به الصحابة
فان القران بلغتهم نزل ولم ينقل الينا عن احد منهم تاويل لشيء
من المتشابهات وانما نقل عنهم الايمان بها من غير تفتيش
حتى ان عمر رضي الله عنه ضرب صبيغا التميمي الذي كان يسال
عن مشكلات القران حتى شجه وجعل الدم يسيل على وجهه
ولا شك ان اقوم الطرق وانجاها ما سلك عليه النبي صلى الله
عليه وسلم واصحابه رضوان الله عليهم اجمعين ولهذا قال
ستفترق امتي على ثلاث وسبعين ملة كلها في النار الا واحدة
قالوا من هي يا رسول الله قال الذين هم على ما انا عليه واصحابي
فالعاقل المنصف اذا نظر هذا النظر راى انه ان سلك مسلك
مسلك التاويل فقد انحرف عن سوا السبيل الذي عليه النبي
صلى الله عليه وسلم واصحابه وان ابقاها على ظاهرها لم يهتد
الى وجه الجمع بينها وبين ليس كمثله من طريق فكره فيقع في
التحير ان كان حاذقا منصفا فلا يسعه الا الايمان والسلوك
على المنهج الذي سلك عليه النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه
ان كان ناصحا نفسه فانه به يسلم من ورطتي التشبيه والتاويل
بمجرد الفكر والنظر فيما هو وراء طور العقل وفوق حده فانا لا نشك
ان الله تعالى امرنا باتباع النبي صلى الله عليه وسلم ووعدنا
عليه الاهتدا ووعده حق فقال تعالى فامنوا بالله ورسوله
النبي الامي الذي يومن بالله وكلماته واتبعوه لعلكم تهتدون
ولا يتحقق منا الاتباع الكامل الذي يترتب عليه الاهتداء
الكامل الا اذا اتبعناه فيما حده لنا فنمشي حيث مشى بنا
ونقف حيث وقف بنا وننظر حيث قال لنا انظروا ونسلم
فيما قال لنا سلموا ونعقل فيما قال لنا اعقلوا ونومن فيما قال
لنا امنوا فنتصل كما فصل ولا نتعدى الى غير ما ذكر فلا نتفكر
في اية قد امرنا بالايمان بها ولا نعرض عن النظر فيما امرنا بالتفكر
فيها لا يرجع صاحبه بطايل وان السلامة في الايمان فان ما وراء
طور العقل لا يدركه الا بنور النبوة او الولاية وفي ذلك النور
ينكشف وجه الجمع بين ليس كمثله شيء وبين وهو السميع

البصر بحيث لا يحوم حوله شايبة منافاة اصلا وذلك الجمع
يدرك بهذا النور غير الجمع الذى يحصله العقل بالتاويل من طريق
الفكر وغير التشبيه الذى وقع فيه اهل التشبيه فان ادراك
الراسخين فى العلم لمعانى المتشابهات وان سماه الله تعالى تاويلا
لكنه ليس مثل تاويل العقل بالنظر الفكرى من صرف الاية عن
الظاهر المفهوم منه عند اهل اللسان ومع ذلك فليس فيه
التشبيه الذى يقع فيه اهل التشبيه ومن هنا كانت المتشابها
محيرة للعقول من طريق افكارها فليسلك العاقل مسلك
الايمان بالمتشابهات كما سلك عليه الصحابة والسلف الصالح
وليمتثل امر النبى صلى الله عليه وسلم فى قوله وامنوا بمتشابهه
وقولوا امنا به وكل من عند ربنا فلقد نصح الامة ابلغ نصح
فجزاه الله عنا خير ما جزا به نبيا عن قومه ورسولا عن امته
وصلى عليه كلما ذكره الذاكرون وغفل عن ذكره الغافلون
هذا وان من المختصرات الناهجة على هذا المنهج القويم منظومة
شيخنا وقدوتنا الى الله العارف بالله والداعى على بصيرة الى
الله الحكيم المتمكن الالهى والعالم الذايق المتناهى رافع الوية العصبة
الكريمة الولوية المتضلع من اذواق السنة النبوية الناظر
بنور الاحد فى كل حد سيدنا الشيخ احمد بن الشيخ محمد المقدسى
اصلا ومحتدا المدنى منشا ومولدا الدجانى الانصارى الشهير
بالقشاشى نفع الله به الطاير والساير الراكب والماشى وجعل به
الدخيل ملحقا بالناشى فانها مع وجازة لفظها وسهولة حفظها
متضمنة من اصول الدين للمهمات جارية على نهج المحافظة على
ظواهر نصوص الاخبار والايات البينات وقد كتب فى هذا العام
سنة خمس وستين والف من اولاده الدمشقيين الاخ المستبصر
على بن احمد البعلى الدمشقى سلمه الله وايانا والمحبين من القواطع
الظاهرة والباطنة وقطع عنا وعنه الموانع البادية والكامنة
كتابا مع الركب الشامى الى مدينة النبى صلى الله عليه وسلم
يستشرحها من هذا العبد لتقيد جماعة منهم بقرائتها ثمة
مع مسيس الحاجة الى شرح يوضحها فعرضت ما كتبه وطلبه

على حضرة شيخنا الناظم نظم الله به شملنا من الشتات وهدانا به
سوا الصراط وثبتنا عليه ابدا ما ابقانا كامل الثبات امين فاشار
الى هذا العبد باسعاف بغيته وانجاح طلبته فوجهت وجه الهمة
نحو منتهى الاشارة لنظم ما يجريه الله المنان على القلب ويأذن
بابرازه فى سلك دلايل العبارة راجيا ان الله يهدينى ببركة اشارته
سبيل الرشاد ويسلك بى مسلك السداد انه ولى كل توفيق وامداد
وبيده ملكوت كل معونة واسعاد رب هب لى حكما والحقنى بالصالحين
واجعل لى لسان صدق فى الاخرين امين وبعد ما ابرزنا سبق من
التمهيد باذن الله الحميد المجيد فلنشرع فى المقصود والله ولى
الفضل والجود فنقول اعلم اولا ان النبى صلى الله عليه وسلم قال
الشعر بمنزلة الكلام فحسنه كحسن الكلام وقبيحه كقبيح الكلام
اخرجه البخارى فى الادب المفرد والطبرانى فى الاوسط عن ابن عمر رضى
الله عنهما فما ورد فى ذمه والتحذير كقوله صلى الله عليه وسلم
لان يمتلى جوف احدكم من عانته الى لهاته يتخضخض خير له من ان
يمتلى شعرا فهو وارد فى قبيحه نحو الهجاء للمسلمين وما ورد فى مدحه
نحو ان من الشعر حكمة وارد فى حسنه من ثناء على الله ومدح لنبيه
صلى الله عليه وسلم وموعظة ونحو ذلك ومن المعلوم ان ما فيه
ارشاد الى الحق كنظم العقايد من حسنه فهو امر ذو بال شرعا وقد
قال صلى الله عليه وسلم كل امر ذى بال لا يبدا فيه ببسم الله
الرحمن الرحيم اقطع فلهذا بدا بالبسملة شيخنا الناظم ابقاه الله ونفع
به فقال بسم الله الرحمن الرحيم انظم والله علم لذات الحق
باعتبار مرتبة الالوهية المفسرة بالاستغنا عن جميع الاغيار
واستناد الكل اليه بالافتقار والرحمن مختص بالله لا يستعمل فى غيره
بحسب الوضع اما لانه ايضا علم على ما نقله ابن هشام عن الاعلم وابن
مالك واستصوبه او لانه كالعلم من حيث انه لا يوصف به غيره لان
معناه المنعم الحقيقى البالغ فى الرحمة غايتها فذلك لا يصدق على غيره
تعالى كما ذهب اليه البيضاوى او لانه من الصفات الغالبة كما ذهب اليه
الزمخشرى كما ال بعض الفضلا شير الى تزييف ما ذهب اليه
صاحب الكشاف وترجيح ما ذهب اليه البيضاوى والرحمن مختص به

تعالى لا لانه من الصفات الغالبة لانه يقتضي جواز استعماله في غيره
تعالى بحسب الوضع وليس كذلك بل لان معناه المنعم الحقيقي البالغ
في الرحمة غايتها انتهى وانما اقتضى كونه من الصفات الغالبة جواز
استعماله في غيره تعالى لان معنى الغلبة على ما صرح به الرضي تخصيص
اللفظ ببعض ما وضع له قال يعني ان يكون اللفظ في اصل الوضع عاما
في اشياء ثم يصير بكثرة الاستعمال في احدها اشهر به بحيث لا يحتاج
لذلك الشيء الى قرينة بخلاف ساير ما كان واقعا عليه انتهى وقال
ابن هشام في اوضح المسالك من المعرف بالاضافة او بالاداة ما غلب
على بعض من يستحقه حتى التحق بالاعلام انتهى ومن المعلوم ان المراد
بمن يستحقه هو من يستحق استعماله فيه لكونه من افراد ما وضع له
فاذا كان اللفظ قد استعمل بالفعل في غير ما غلب عليه كالنجم وابن عمر
كانت الغلبة تحقيقية وان لم يقع الاستعمال في غيره مع جوازه كالثلاثا
واخواته كانت الغلبة تقديرية فالغلبة مطلقا مقتضية لجواز
الاستعمال في غير ما غلب عليه وكلما كان كذلك لم يتم ما ذهب اليه
الزمخشري من ان الرحمن من الغوالب على ان الرضي قد نقل عن ابن الحاجب
انما لزمته اللام من الاعلام التي لم يثبت استعمال الفاظها في الجنس
الشامل لذلك المعنى وغيره كالثلاثاء والاربعاء والدبران والمشترك
ليس من الغوالب لان العلم الغالب ما كان جنسا ثم صار بالغلبة علما
قال بل هي اسماء موضوعة لمسمياتها انتهى ولا يخفى ان نحو الثلاثاء اذا
كان علما مع جواز استعماله في غير ما غلب عليه كان الرحمن بذلك اولى
لعدم جواز استعماله في غير الحق تعالى وعليه فيصح ما ذهب اليه
الاعلم وابن مالك من ان الرحمن علم بالطريق الاولى وملاحظة الذات
مع الرحمة الكاملة لا تنافي علمية الرحمن كما ان ملاحظتها باعتبار مرتبة
الالوهية لا تنافي علمية الله فكما ان الله علم اتفاقا مع انه لوحظ مع
الذات صفة الجامعية لجميع الكمالات كذلك يصح ان يكون الرحمن
علما وان لوحظ الذات مع صفة الرحمة الكاملة قال ابن هشام
وينبني على علميته انه في البسملة ونحوها بدل لا نعت وان الرحيم
بعده نعت له لا نعت لاسم الله سبحانه اذ لا يتقدم البدل على النعت
انتهى وفي حاشية الشمني قال ابو زيد السهيلي البدل فيه عندي

ممتنع

ممتنع وكذلك عطف البيان لان الاسم لا يفتقر الى تبيين لانه اعرف
الاعلام كلها وابينها الا ترى انهم قالوا وما الرحمن ولم يقولوا وما
الله فهو وصف يراد به الثنا وان كان يجري مجرى الاعلام انتهى
اقول ان عطف البيان لا يلزم ان يكون اوضح من المتبوع مطلقا
ولمجرد التوضيح بل قد يذكر على جهة المدح وان لم يكن اوضح من المتبوع
بنا على ما قاله الزمخشري في قوله تعالى البيت الحرام انه عطف بيان
يعني الكعبة على جهة المدح لا على جهة التوضيح كما تجي الصفة كذلك
انتهى فيصح ان يكون الرحمن عطف بيان على جهة المدح مثل البيت
الحرام وان كان اسم الله اعرف منه ثم المشهور ان وصف الله تعالى
بالرحمة مجاز لانها من الاعراض النفسانية التي تستحيل على الله
تعالى فاذا وصف بشي منها وجب ان يصرف الكلام عن ظاهره
وذلك فيما نحن فيه اما ان يحمل الرحمة مجازا عن ارادة الانعام
او يحمل مجازا عن الانعام نفسه والاول اطلاق للمسبب على سببه
القريب والثاني اطلاق للمسبب على مسببه البعيد والزمخشري
اختار الوجه الثاني حيث قال هو مجاز عن انعامه على عباده وبين
علاقة السببية بقوله لان الملك اذا عطف على رعيته ورق
لهم اصابهم بمعروفه وانعامه انتهى وانما كان اطلاقا للمسبب
على مسببه البعيد لان الانعام مترتب على ارادته وارادته
مترتبة على الرحمة التي هي العطف والحنو والرقة فالارادة
مسبب قريب والانعام مسبب بعيد هذا ولقايل ان يقول
ان الرحمة التي هي من الاعراض النفسانية هي الرحمة القايمة بنا
ولا يلزم من ذلك ان يكون مطلق الرحمة كذلك حتى يلزم منه كون
الرحمة التي وصف بها الحق سبحانه مجازا او لا يرى ان العلم القايم
بنا من الاعراض النفسانية وقد وصف الحق بالعلم ولم يقل احد
ان العلم الذي وصف به الحق مجاز مع ان علم الحق ذاتي ازلي
حضوري محيط بجميع المعلومات وعلمنا مجعول حادث حصولي
غير محيط وكذلك القدرة القايمة بنا من الاعراض النفسانية
ولم يقل احد ان وصف الحق بالقدرة مجاز مع ان قدرته ذاتية
ازلية شاملة لجميع الممكنات وقدرتنا مجعولة حادثة غير

شاملة وعلى هذا القياس الارادة وغيرها فلم لا يجوز ان تكون الرحمة
حقيقة واحدة مبنى العطف ثم العطف يختلف وجوهه وانواعه بحسب
اختلاف الموصوفين به فاذا نسب الينا كان كيفية نفسانية واذا
نسب الى الله تعالى كان على حسب ما يليق بجلال ذاته من نحو الانعام
او ارادته كما ان العلم حقيقة واحدة اذا نسبت الينا كانت كيفية
نفسانية واذا نسبت الى الحق كانت كما تليق بجلال ذاته وكذلك
القدرة والارادة ويؤيد ما ذكرناه ان الاصل في الاطلاق الحقيقة
ولا يصار الى المجاز الا اذا تعذرت الحقيقة ولا تعذر الا اذا دل
دليل على ان الرحمة مطلقا منحصرة في الكيفية النفسانية وضعا
ودونه خرط القتاد وكون الرحمة القايمة بنا كيفية نفسانية
لا ينهض حجة على كونها مجازا في وصف الله بها والا لكان وصف
الحق بالعلم والقدرة والارادة مجازا لانها كلها فينا اعراض نفسانية
واللازم باطل بالاتفاق وهذه نكتة من تنبه لها لم يحتج الى التكلفات
في تاويل اسما الله تعالى مما ورد اطلاقها على الله تعالى في كتاب او سنة
مما اذا نظر فيها مثل هذا النظر المشهور في الرحمة احوج الى ارتكاب
المجاز فليتنبه لها فانها نافعة في سلوك طريق الايمان بالمتشابهات
باذن الله والله اعلم وبالله التوفيق قال الفقير المدني المنشا
والمولد احمد بن محمد بن عبد النبي الانصاري القدسي الاصل
والمحتد اضعف عبد نعت لاحمد بناء على تجويز نعت المعرفة
بالنكرة المخصصة قياسا على عكسه الذي جوزه ابو الحسن
على ما نقله عنه ابن هشام حيث قال ان ابا الحسن اجاز وصفها
اي النكرة التي تخصصت بالوصف بالمعرفة فقال في قوله تعالى
فاخران يقومان مقامهما من الذين استحق عليهم الاوليان ان الاوليان
صفة لاخران لوصفه بيقومان انتهى فانه اذا جاز كون الوصف
معرفة والموصوف نكرة مخصصة كان عكسه اولى بالجواز لانهم
يقولون ان الموصوف اخص او مساو وعطف بيان عند من جوز
مخالفته لمتبوعه في تعريفه وتنكيره كما نقله الشمني عن الرضي
وعلى تقدير ثبوت هذا القول من النحويين يكون قول الزمخشري
ان مقام ابراهيم عطف على آيات بينات جاريا على ظاهره وحكم

ابن هشام

ابن هشام عليه بالسهو لا يتم واعتذاره عنه في موضع اخر بانه
قد يكون عبر عن البدل بعطف البيان لتآخيهما لا حاجة اليه ثم
على تقدير كونه عطف بيان يكون من قبيل عطف البيت للكعبة
او خبر مبتدا محذوف والجملة حال من احمد والجملة الاسمية
تقع حالا بالضمير وحده في فصيح الكلام خلافا للزمخشري وقوله
في العبيد حال من ضمير يشهد وجملة يشهد نعت لعبد راجي
الكريم مضاف الى مفعوله المتعدي اليه بمعنى كعفوه تجاوزه وفضله (بعفوه نسخة)
كليهما مفعول راجي بلا واسطة حرف مدى الابد ظرف لعفوه
او لراجي على التنازع له متعلق بعفوه ومن والاه عروجا ونزولا
في كل السند بواسطة او بلا واسطة وناسب ذكر اهل السند
لان المنظومة مسوقة في ذيل السمط المجيد في سلاسل اهل
التوحيد فهم عروجا آباء روحانية ونزولا اولاد روحانية والدعا
للآباء والاولاد مشروع لمن ادعية سيدنا ابراهيم الخليل
على نبينا وعليه الصلاة والسلام المذكورة في القرآن ربنا
اغفر لي ولوالدي رب اجعلني مقيم الصلاة ومن ذريتي رب
اجنبني وبني ان نعبد الاصنام ربنا واجعلنا مسلمين لك
ومن ذريتنا امة مسلمة لك الحمد لله الخ مقول القول
بحمد الله ملتبسا بحمد الله الذي حمد به ذاته في كتابه او على لسان
عبده وهو الذي يحمده اياي اضافة المصدر ان كانت الى مفعوله فالامر
واضح لانه الذي بيده ملكوت كل شيء فهو الذي يباهي بحمده
لا غير وان كانت الى الفاعل كان المعنى وهو الذي يحمده ايانا
نباهي وحمده ايانا هو ان العبد اذا قال الحمد لله رب العالمين
قال الله حمدني عبدي والحامدية في العبد صفة كمال وقد
اخبر الله تعالى عند حمد العبد اياه بانه حمده فقد اثنى على
عبده بانه حامد له والثنا الذي يباهي به هو ثنا الحق سبحانه
فان الثنا الحقيقي فانه المحيط بشئون العبد سره وجهره
وثنا غيره من المخلوقين مبناه غالبا على حسن الظن والتخمين
فقد وقد فليس مما يباهي به على بصيره او هو الذي يحمده
ذاته على لسان عبده نباهي لكونه اشارة الى مقام قرب الفرائض

ولما كان الحمد هو الثنا على الجميل من نعمة وغيرها وقد قال
صلى الله عليه وسلم ما انعم الله على عبد من نعمة فقال الحمد لله الا ادى
شكرها فان قالها الثانية جدد الله له ثوابها فان قالها الثالثة غفر
الله له ذنوبه اخرجه الحاكم والبيهقي عن جابر رضي الله تعالى عنه
وقد قال صلى الله عليه وسلم اكثروا من الحمد لله فان لها عينين وجناحين
تطير في الجنة تستغفر لقائلها الى يوم القيامة اخرجه الديلمي
عن ابن عمر رضي الله عنه ذكره اولا مطلقا ليعم القسمين ثم قيده ثانيا
بالانعام فقال احمده شكرا لما اولانا اهتماما بشان الشكر
وامتثالا لامره اذكروني اذكركم واشكروا لي وقال ثالثا والشكر
من منه قد جانا فان الشكر هو الاعتراف بحق المنعم مع الثناء عليه
وهذا القول فيه اعتراف بحق المنعم مع الثناء عليه حيث
اعترف بانه قد اعطانا نعمة الشكر على نعمه ايضا منة منه فاثنى عليه
بانه المنان بذلك فانه من افضل النعم فقد قال صلى الله عليه وسلم
ما انعم الله على عبد نعمة فحمد الله عليها الا كان ذلك افضل
من تلك النعمة وان عظمت اخرجه الطبراني عن ابي امامة وقال
صلى الله عليه وسلم لو ان الدنيا كلها بحذافيرها بيد رجل من
امتي ثم قال الحمد لله لكان الحمد لله افضل من ذلك اخرجه ابن
عساكر عن انس رضي الله عنه فالحمد لله رب العالمين على هذه
النعمة المبذولة من غير كلفة ثم الحمد لله ثم الحمد لله ونشهد الله
بانا نشهد ان مخففة من المثقلة واسمها ضمير الشان المحذوف
وجملة لا سواه من اله يعبد خبر ان ومفسرة لضمير الشان
ولا نافية للجنس وسواه بمعنى غيره منصوب تقديرا اسمها
لان غيرا لا يتعرف بالاضافة الى المعرفة فيصح وقوعه اسما للا
المبرئة التي لا تعمل الا في النكرات ويعبد خبرها ومن اله ظرف
مستقر حال من ضمير يعبد والمعنى نشهد ان لا اله سواه يعبد
قال تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وقوله هو الاله الواحد
في معرض التعليل بقوله لا سواه من اله يعبد فان تعريف الخبر
افاد ان الالوهية منحصرة فيه وانه واحد وكلما كان كذلك فلا
يعبد غيره وقوله المنان له البقا والجود والاحسان في سياق

التعليل

التعليل لحصر الالوهية فيه فان المتصف بهذه الصفات هو الذي
يستحق ان يعبد لا غيره فان المتصف باضدادها ممكن فقير فلا يستحق
ان يعبد وانه ارسل حقا احمدا النبي الامي العربي القرشي الابطحي الهاشمي
المدني سيد ولد ادم صلى الله عليه وسلم وعلى اله وصحبه وعلى ساير
الانبيا والمرسلين لكافة الخلق متعلق بارسل وفي حاشية الشمني نقلا
عن شرح اللباب للسيد عبد الله قد وقع كافة مضافا في كلام البلغا
والفصحا منه قول عمر رضي الله عنه قد جعلت لال بني كاكلة على
كافة بيت مال المسلمين لكل عام مايتي مثقال ذهبا ابريزا كتبه
عمر بن الخطاب ختمه كفى بالموت واعظا يا عمر وهذا الخط موجود في ال
بني كاكلة الى الان انتهى وبهذا يندفع ما ذكره ابن هشام من ان كافة
تختص بمن يعقل وانها لا تخرج عن النصب وان نصبها لا بد ان يكون
على الحالية فان كلام عمر رضي الله عنه فيه استعمال كافة مضافا
ولغير العاقل وغير منصوب لا على الحال ولا على غيرها قال تعالى
وارسلناك للناس رسولا وكفى بالله شهيدا محمد رسول الله
وما ارسلناك الا كافة للناس فالناس كلهم من ادم الى يوم القيامة
من امته والانبيا نوابه لانه صلى الله عليه وسلم وان كان نبيا
بالفعل لا بالقوة بروحه الشريفة وادم بين الروح والجسد فانه قد
صح انه قيل يا رسول الله متى كنت نبيا فقال وادم بين الروح والجسد
والاشارة بكنت نبيا الى وقت اخذ الميثاق على روحه الشريفة
قبل نفخ الروح في جسد ادم فانه اخرج ابن سعد عن الشعبي متى
استنبئت يا رسول الله قال وادم بين الروح والجسد حين اخذ
مني الميثاق والوصف بالنبوة في ذلك الوقت كما قال شيخ الاسلام
التقي السبكي واجاد فيما افاد رحمه الله ينبغي ان يفهم منه انه امر
ثابت له فيه والا لم يختص بانه نبي حينئذ اذ الانبيا كلهم كذلك
بالنسبة لعلمه تعالى انتهى لكن لما لم يكن ظاهرا بجسده الشريف
قبلا وانه كان الحكم لمن ظهر بجسده من الانبيا من نوابه فان الله تعالى
يقول ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا فمقتضى الحكمة ان يكون رسوله
الظاهرون في اجساد بشرية ظاهرا بصورة بشرية وروحه الشريفة
قبلا وان ظهوره لم تكن تظهر في صورة بشرية فلذا كان الحكم لنوابه

الظاهرين في صورة بشرية وبعد ظهوره لم يبق حكم لغيره لا لمن قبله
ولا لمن بعده فصار خاتم النبيين ولهذا قال لو كان موسى حيا ما وسعه
الا اتباعي فلو كان الانبيا كلهم احيا في زمانه ما وسعهم الا اتباعه
صلى الله عليه وسلم قال تعالى واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما اتيتكم
من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه
فعن علي وابن عباس في الاية ان الله لم يبعث نبيا الا اخذ عليه
العهد في محمد صلى الله عليه وسلم لين بعث وهو حي ليومنن به
ولينصرنه وياخذ العهد بذلك على قومه اخرجه ابن كثير في تفسيره
قال الحافظ جلال الدين عبد الرحمن بن الكمال ابي بكر السيوطي
في تزيين الارايك في ارسال النبي صلى الله عليه وسلم الى الملايك
قد صرح السبكي في تاليف له بانه صلى الله عليه وسلم ارسل الى
جميع الانبيا ادم فمن بعده وانه صلى الله عليه وسلم نبي عليهم
ورسول الى جميعهم واستدل على ذلك بقوله صلى الله عليه وسلم
كنت نبيا وادم بين الروح والجسد وقوله صلى الله عليه وسلم
بعثت الى الناس كافة قال ولهذا اخذ الله المواثيق على الانبياء
كما قال الله تعالى واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما اتيتكم من كتاب
وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه قال
االقررتم واخذتم على ذلكم اصري قالوا اقررنا قال فاشهدوا وانا
معكم من الشاهدين قال الشيخ شهاب الدين ابو العباس احمد بن محمد
القسطلاني في المواهب اللدنية قال السبكي في هذه الاية انه
صلى الله عليه وسلم على تقدير مجيئه في زمانهم يكون مرسلا اليهم
فتكون نبوته ورسالته عامة لجميع الخلق في زمن ادم الى يوم
القيامة ويكون الانبيا واممهم كلهم من امته وقوله صلى الله عليه
وسلم بعثت الى الناس كافة لا يختص به الناس في زمانه الى يوم القيامة
بل يتناول من قبلهم ايضا وانما اخذ له المواثيق على الانبيا ليعلموا
انه المقدم عليهم وانه نبيهم ورسولهم وقال السيوطي في الرسالة
المذكورة قلت اخرج ابن ابي حاتم عن السدي في الاية قال لم يبعث
نبي قط من لدن نوح الا اخذ الله تعالى ميثاقه ليؤمنن بمحمد واخرج
ابن عساكر عن ابن عباس رضي الله عنهما قال لم يزل الله يتقدم

في النبي

في النبي صلى الله عليه وسلم الى ادم فمن بعده ولم تزل تتباشر به
وتستفتح به واخرج الحاكم عن ابن عباس رضي الله عنه قال اوحى الله
تعالى الى عيسى صلى الله عليه وسلم آمن بمحمد ومر من ادركه من
امتك ان يومنوا به فلولا محمد ما خلقت ادم ولا الجنة والنار ثم
قال السيوطي قال السبكي عرفنا بالخبر الصحيح حصول الكمال
من قبل خلق ادم لنبينا صلى الله عليه وسلم من ربه سبحانه وانه
اعطاه النبوة من ذلك الوقت ثم اخذ له المواثيق على الانبيا
ليعلموا انه المقدم عليهم وانه رسولهم وساق اي السيوطي الفصل الا
كلام السبكي بطوله الى ان نقلا عنه قوله فنبوته ورسالته اعم
واشمل واعظم ومتفق مع شرايعهم في الاصول لانها لا تختلف
وتقدم شريعته فيما عسى يقع الاختلاف فيه من الفروع
اما على سبيل التخصيص واما على سبيل النسخ او لا نسخ ولا تخصيص
بل تكون شريعة النبي صلى الله عليه وسلم في تلك الاوقات
بالنسبة الى اوليك الامم ما جاءت به انبياوهم وفي هذا الوقت
بالنسبة الى هذه الامة هذه الشريعة والاحكام تختلف
باختلاف الاشخاص والاوقات اقول الوجه الثالث لا يغاير الثاني
عند التامل والله اعلم زاد القسطلاني وبهذا بان لنا معنى
حديثين كان خفيا عنا احدهما قوله صلى الله عليه وسلم بعثت
الى الناس كافة كنا نظن انه من زمانه الى يوم القيامة فبان انه
جميع الناس اولهم واخرهم والثاني قوله صلى الله عليه وسلم
كنت نبيا وادم بين الروح والجسد كنا نظن انه بالعلم فبان
انه زايد على ذلك انتهى قال السيوطي وهذا التقرير الذي
قرره السبكي قد اشار اليه الشرف البوصيري وقد مات قبل
مولد السبكي بقوله في البردة

وكل اي اتى الرسل الكرام بها • فانما اتصلت من نوره بهم
فانه شمس فضل هم كواكبها • يظهرن انوارها للناس في الظلم

ثم نقول الايات والاحاديث الدال ظواهرها على حياة كل مخلوق
وعلمه ونطقه وغيرها من صفات ذي الحياة كثيرة كقوله تعالى
تسبح له السموات السبع والارض ومن فيهن وان من شيء الا يسبح

بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم قال السيوطي في حاشية انوار
التنزيل وقد انصف في هذا ابو القاسم الراغب رحمه الله وهو من
ايمة السنة قال هذه الاية تقتضي ان يكون تسبيحا على الحقيقة
بدلالة قوله تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم ودلالة قوله تعالى
ومن فيهن بعد ذكر السموات والارض وتبعه الطيبي على جاري عوايده
الحميدة انتهى وقوله تعالى الم تر ان الله يسبح له من في السموات
والارض والطير صافات كل قد علم صلاته وتسبيحه وانطقنا
الله الذي انطق كل شيء وانا عرضنا الامانة على السموات والارض
والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وان منها لما يهبط من
خشية الله وغير ذلك وقوله صلى الله عليه وسلم ما صيد صيد
ولا عضدت عضاة ولا قطعت وشيجة الا بقلة التسبيح وقوله
صلى الله عليه وسلم لما استقبله جبريل بالرسالة جعلت
لا امر بحجر ولا شجر الا قال السلام عليك يا رسول الله وقوله ما من
شيء الا يعلم اني رسول الله الا كفرة الجن والانس الى غير ذلك فمن
امن بهذه الظواهر ونحوها لم يستشكل كون النبي صلى الله عليه وسلم
مبعوثا الى الخلق كافة كما هو ظاهر النظم فان ظاهر قوله تعالى
ليكون للعالمين نذيرا وظاهر حديث مسلم وارسلت الى الخلق
كافة يعطي انه صلى الله عليه وسلم مبعوث الى كل مخلوق ولا مانع
من اجرايهما على ظاهرهما لان كل مخلوق اذا كان حيا عالما مريدا قادرا
ناطقا كما دلت عليه النصوص المذكورة وما في معناها مما سيذكر
او لا يذكر صح ان يكلف تكليفا على حسب ما يليق بوسعه فاذا صح
تكليف المخلوقات على الاطلاق ودلت ظاهر الاية والحديث الصحيح
على انه مرسل الى الخلق كافة فلا حاجة الى العدول عنه قال
القسطلاني في المواهب اللدنية وروى الترمذي والدارمي والحاكم
وصححه عن علي بن ابي طالب قال كنت امشي مع النبي صلى الله
عليه وسلم بمكة فخرجنا في بعض نواحيها فما استقبله شجر ولا حجر
الا قال السلام عليك يا رسول الله انتهى وحديث الطبراني عن
يعلى بن مرة ما من شيء الا يعلم اني رسول الله الحديث السابق قد
رمز الحافظ السيوطي لصحته في الجامع الصغير وبتقدير تسليم

ضعفه

ضعفه من هذا الطريق كما قال بعض شراحه لا يقدح في الاحتجاج به
لتقويه بمجيئه من طريق اخرى فعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما
من حديث الجمل الصول بعد ما خطمه صلى الله عليه وسلم واعطاه
لصاحبه فقال ابو بكر يا رسول الله كانه علم انك نبي فقال ما بين
لابتيها احد الا يعلم اني نبي الا كفرة الجن والانس اخرجه البيهقي
والطبراني وابو نعيم وعن جابر بن عبد الله ثم التفت فقال ما بين
السما والارض الا يعلم اني رسول الله الا عاصي الجن والانس اخرجه
احمد وابن ابي شيبة والدارمي وابو نعيم وعن بريدة فقال
ابو بكر وعمر رضي الله عنهما قد عرفك يا رسول الله انك نبي قال
انه ليس من شيء الا يعرف اني رسول الله غير كفرة الجن والانس
اخرجه ابو نعيم كذا في الخصايص والمعجزات للحافظ السيوطي
رحمه الله تعالى ثم حديث علي هذا السابق من شواهده في الجملة
فيرقيه لمرتبة الحسن لغيره الصالح للاحتجاج به وان لم ينته الى درجة
الصحة وحينيذ فهو من اوضح الدلايل على ان اية الفرقان وحديث
مسلم الدالين على انه مرسل الى الخلق كافة على ظاهرهما والله
اعلم قال التاج بن شيخ الاسلام التقي السبكي في الطبقات
الكبرى في ترجمة الامام فخر الدين محمد بن عمر الرازي ما نصه وذهب
قوم الى ان كل شيء من جماد وغيره يسبح بلسان المقال وهذا هو
الارجح عندنا لانه لا استحالة فيه ويدل له كثير من النقول
قال الله تعالى انا سخرنا الجبال معه يسبحن بالعشي والاشراق
وقال تعالى وتخر الجبال هدا ان دعوا للرحمن ولدا وقال صلى الله
عليه وسلم كما روى ابن ماجه لا يسمع صوت الموذن جن ولا انس
ولا شجر ولا حجر ولا مدر ولا شيء الا شهد له يوم القيامة وفي البخاري
انهم كانوا يسمعون تسبيح الطعام وهو يوكل عند النبي صلى الله
عليه وسلم وفي صحيح مسلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال
اني لاعرف حجرا بمكة كان يسلم علي قبل ان ابعث وخبر الجذع في هذا
الباب مشهور وروى ابن المبارك في رقايقه ان ابن مسعود قال
ان الجبل ليقول للجبل هل مر بك ذاكر لله فان قال نعم سر به الى غير
ذلك من اخبار وروايات تشهد لمن يحمل قوله تعالى وان من شيء

الا يسبح بحمده على عمومه غير انا نقول لا يلزم من تسبيحها بلسان
المقال انا نسمعها وانما يكون ذلك على سبيل المعجزة كما كانوا يسمعون
تسبيح الطعام عند المصطفى صلى الله عليه وسلم او على وجه الكرامة
انتهى وقال الحافظ جلال الدين السيوطى رحمه الله فى تزيين الارايك
اعلم ان العلما اختلفوا فى بعثة النبى صلى الله عليه وسلم الى الملايكة
على قولين احدهما انه لم يكن مبعوثا اليهم وبهذا جزم الحليمى والبيهقى
كلاهما من ايمة اصحابنا ومحمود بن حمزة الكرمانى فى كتابه العجايب
والغرايب وهو من ايمة الحنفية ونقل البرهان النسفى والفخر الرازى
فى تفسيريهما الاجماع عليه وجزم به من المتاخرين الحافظ زين الدين
العراقى فى نكته على ابن الصلاح والشيخ جلال الدين المحلى فى شرح
جمع الجوامع وتبعتهما فى كتابى شرح التقريب فى الحديث وشرح الكوكب
الساطع فى الاصول والقول الثانى انه كان مبعوثا اليهم وهذا
القول رجحته فى كتاب الخصايص وقد رجحه قبلى الشيخ تقى الدين
السبكى وزاد انه صلى الله عليه وسلم مرسل الى جميع الانبيا والامم
السابقة وان قوله بعثت الى الناس كافة شامل لهم من لدن ادم الى
قيام الساعة ورجحه ايضا البارزى وزاد انه مرسل الى جميع الحيوانات
والجمادات واستدل بشهادة الضب له بالرسالة وشهادة الحجر
والشجر له وازيد على ذلك انه مرسل الى نفسه انتهى وهو اشارة
الى قوله صلى الله عليه وسلم بعثت الى الناس كافة فان لم يستجيبوا
لى فالى العرب فان لم يستجيبوا الى فالى قريش فان لم يستجيبوا الى
فالى بنى هاشم فان لم يستجيبوا الى فالى وحدى اورده السيوطى
فى الجامع وعزاه الى ابن سعد عن خالد بن معدان مرسلا وجاز كون
الشخص مرسلا ومرسلا اليه باعتبارين مختلفين وان كان الذات
واحدة والنبى صلى الله عليه وسلم هو السيد العبد الجامع للكمالات
المتقابلة وفى الجامع الكبير للسيوطى عن عمر قال كنا مع النبى صلى الله
عليه وسلم فى غزاة تبوك اصابنا جوع شديد وساق ما حاصله
انهم جاوا بفضل طعامهم ودعى النبى صلى الله عليه وسلم بالبركة
فملاوا اوعيتهم والطعام كما هو ثم قال النبى صلى الله عليه وسلم
اشهد ان لا اله الا الله وانى رسول الله لا ياتى بهما عبد محق الا وقاه

الله

الله حر النار هذا وقال الحافظ السيوطى فى رسالة الفها فى دفع اشكال
من استشكل تجسد الاعمال وغيرها وسماها المعانى الدقيقة فى ادراك
الحقيقة ما نصه ونظير ما نحن فيه وصف الجمادات بالعقل ولا اشكال
فيه كما حققه القرطبى فى التذكرة وبنى عليه الاحاديث الواردة فى جريان
القصاص بينها فى الاخرة وسوالها الحديث وليسالن الحجر فيما نكب اصبع
الرجل وشاهد ذلك وان من شى الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم
وهو بلسان القال لا الحال ولكنه خفى عمن حجبه الله عن سماعه وقد كشف
الحجاب للصحابة حتى سمعوا تسبيح الحصى من كفه صلى الله عليه وسلم
وكف ابى بكر وعمر وعثمان رضى الله عنهم اجمعين وقال ابن مسعود
كنا نسمع تسبيح الطعام وهو يوكل وامنت اسكفة الباب وحوايط
البيت على دعا النبى صلى الله عليه وسلم وحن الجذع لفراقه حتى سمعوا
له صوتا كصوت العشار وقال تعالى فى الارض يومئذ تحدث اخبارها
وقال الله فيهما وفى السما فما بكت عليهم السما والارض ووردت الاحاديث
بشهادة الحجر والمدر والشجر والرطب واليابس للموذن الى غير ذلك
وورد ايضا كلام الجنة والنار وقال البغوى فى جبل احد يحبنا ونحبه
الاولى اجراوه على ظاهره ولا ينكر وصف الجماد بمحبة الانبيا والاوليا
واهل الطاعة وسلم عليه الحجر والشجر وقال الحافظ المهدوى هذا
الذى قاله البغوى جيد وقد ورد حديث تحفظوا من الارض فانها تشهد
بما عمل عليها فثبت بذلك ان كل مخلوق لله عاقل ناطق شاهد له
بالوحدانية يسبح ويشهد ويحب اهل طاعته ويبغض اهل معصيته
وفقنا الله بتوفيقه واذاقنا حلاوة تحقيقه بحقه عليه وبنبيه لديه
امين وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين انتهى كلام السيوطى
بلغ رحمه الله وجزاه خيرا وقال الشيخ العلامة شهاب الدين احمد
ابن محمد بدر الدين بن محمد شمس الدين بن على نور الدين بن حجر
الهيتمى السعدى الانصارى الازهرى ثم المكى فى التحفة عند قول
النووى فى الخطبة واشهد ان محمدا عبده ورسوله قال الى كافة الثقلين
الجن والانس اجماعا معلوما من الدين بالضرورة فيكفر منكره وكذا
الملايكة كما رجحه جمع محققون كالسبكى ومن تبعه وردوا على من خالف
ذلك وصريح اية ليكون للعالمين نذيرا اذ العالم ما سوى الله وخبر مسلم

وارسلت الى الخلق كافة يويد ذلك بل قول البارزى انه ارسل الى
الجمادات بعد جعلها مدركة وفايدة الارسال للمعصوم وغير المكلف
طلب اذعانهم لشرفه ودخولها تحت دعوته واتباعه تشريفا له
على ساير المرسلين انتهى وقول البارزى وجه حسنه بارز لولا قوله
بعد جعلها مدركة المشعر بانها لم تكن مدركة قبل بعثته اليها
وانما جعلت مدركة عند ارادة ارساله اليها فلو قال انه ارسل
للجمادات لكونها كساير الاشيا مسبحة بحمد الله حية عليمة سميعة
ناطقة لاجادة كل الاجادة ثم لايخفى ان طلب الاذعان من الجمادات والدخول
تحت الدعوة والاتباع عين التكليف بحسب طورها ووسعها فقول
الشيخ ابن حجر وغير المكلف ليس بجيد وان اراد غير المكلف مثل
تكليف الانسان فهو صحيح ولكنه قليل الجدوى لوضوح ان تكليف
كل شيء بحسب وسعه حتى ان الانسان المكلف بالاتفاق يختلف
تكليف افراده حسب اختلاف وسعهم اختيارا واضطرارا وقدرة
وعجزا كما لايخفى في الجامع الكبير للسيوطي عن اسامة رضي الله عنه
قال خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في حجته التي حجها
وساق الحديث الى ان قال فقال يا اسيم اذهب الى النخلات فقل
لهن يامركن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يلتحق بعضكن
ببعض حتى تكن ستره لمخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم وقل
ذلك للرجم فاتيت للنخلات فقلت لهن الذي امرني به رسول الله
صلى الله عليه وسلم فوالذي بعثه بالحق نبيا لكاني انظر الى تقافزهن
بعروقهن وترابهن حتى لصق بعضهن ببعض فكن كانهن نخلة
واحدة وقلت ذلك للحجارة فوالذي بعثه بالحق نبيا لكاني انظر
الى تقافزهن حجرا حجرا حتى علا بعضهن بعضا فكن كانهن جدار
فاتيته فاخبرته فقال خذ الاداوة فاخذتها ثم انطلقنا الحديث
بطوله اخرجه ابو يعلى وابو نعيم والبيهقي معا في الدلايل وحسن
ابن حجر في المطالب العالية والبوصيري في زوايد العشرة انتهى
فمجيئهما المذكور ثم ذهابهما الى امكنتهما كما في بقية الحديث بامر
رسول الله هو عين طاعتها المترتب على امره اياها الذي هو عين
تكليفها في ذلك الوقت وحديث ما صيد صيد ولا عضدت عضاة

ولاقطعت وشيجة الا بغفلة التسبيح يدل على ان التكليف
العام لساير الاشيا كثرة التسبيح فمن قصر فيه جوزي بما
يليق وبالله التوفيق ثم ظاهر الاحاديث الدالة على كونه صلى
الله عليه وسلم نبيا ومكتوبا بنبوته وادم بين الروح والجسد
يدل على ان كتابة نبوته كانت بعد خلق جسد ادم فان جسد
ادم حقيقة في جسمه وهي اوردها الامام العلامة المحدث
شهاب الدين ابو العباس احمد بن محمد بن ابو بكر القيسي
القسطلاني الاصل المصري الشافعي في كتابه المواهب
اللدنية منها قوله وعن العرباض بن سارية عن النبي صلى
الله عليه وسلم قال اني عند الله لخاتم النبيين وان ادم لمنجدل
في طينته رواه احمد والبيهقي والحاكم وقال صحيح الاسناد
وقوله لمنجدل في طينته يعني طريحا ملقى على الارض قبل نفخ الروح
فيه وعن ميسرة الضبي قال قلت يا رسول الله متى كنت
نبيا قال وادم بين الروح والجسد هذا لفظ رواية الامام
احمد ورواه البخاري في تاريخه وابو نعيم في الحلية وصححه
الحاكم واما ما اشتهر على الالسنة بلفظ كنت نبيا وادم بين الماء
والطين فقال شيخنا الحافظ ابو الخير السخاوي في كتابه المقاصد
الحسنة لم نقف عليه بهذا اللفظ انتهى اقول وفي الجامع الكبير
للسيوطي ما يقرب الى هذا اللفظ وهو ما عزاه الى ابن سعد
عن مطرف بن عبد الله بن الشخير ان رجلا سال رسول الله
صلى الله عليه وسلم متى كنت نبيا قال بين الروح والطين من ادم
انتهى قال القسطلاني وقال الحافظ ابن رجب في اللطايف
وبعضهم يرويه متى كتبت نبيا من الكتابة قلت كذا رويناه
في جزء من حديث ابن عمرو اسماعيل بن نجيد ولفظه متى كتبت نبيا
قال كتبت نبيا وادم بين الروح والجسد فتحمل هذه الرواية
مع رواية العرباض بن سارية على نبوته وثبوتها وظهورها
في الخارج فان الكتابة تستعمل فيما هو واجب قال تعالى
كتب عليكم الصيام وكتب الله لاغلبن وعن ابي هريرة انهم
قالوا يا رسول الله متى وجبت لك النبوة قال وادم بين الروح

والجسد رواه الترمذى وقال حديث حسن وعن الشعبى قال
رجل يا رسول الله متى استنبيت قال وادم بين الروح والجسد
حين اخذ منى الميثاق رواه ابن سعد من رواية جابر الجعفى فيما ذكره
ابن رجب الى هذا الكلام القسطلانى رحمه الله تعالى وهى كما ترى ظاهرة
فى ان كتابة نبوته صلى الله عليه وسلم كان بعد خلق جسد ادم ولكن
الذى خرجه مسلم فى صحيحه من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص
عن النبى صلى الله عليه وسلم من انه قال ان الله عز وجل كتب
مقادير الخلق قبل ان يخلق السموات والارض بخمسين الف سنة
وكان عرشه على الما ومن جملة ما كتب فى الذكر وهو ام الكتاب ان
محمدا خاتم النبيين انتهى يدل على ان كتابة نبوته قبل خلق جسد
ادم لانه صريح فى ان كتابة كونه خاتم النبيين كانت قبل خلق السموات
والارض بالمدة المذكورة من عدد السنين ومن المعلوم ان ادم انما
خلق جسده بعد خلقهما فانه خلق من تراب ويمكن الجمع بان يحمل
الجسد على ان المراد به اصل الجسد ومادة المركب هو منها وهو
اما الما والذى كان عليه العرش بنا على ان الارض التى هى الاصل
القريب لجسد ادم مخلوقة من زبد ذلك الماء او هو زبده ان كان
مخلوقا يومئذ وكذلك الطينة فى رواية العرباض بن سارية تحمل
على احد المعنيين والله اعلم هذا وذهب شيخنا اطال الله بقاه
فى عافية واعاد علينا من بركاته فى حاشيته على المواهب اللدنية
انه صلى الله عليه وسلم كان نبيا قبل خلق العرش والما ومستنده
فى ذلك ما تحقق عنده من غير طريق النقل كما سمعت ذلك منه
فى بعض مجالسه الشريفة وان اردت ان تستانس بما يدل على ذلك
من طريق النقل فالق السمع وانت شهيد والله ولى الهداية والتاييد
فنقول يوخذ ذلك من حديث الشعبى السابق ومن حديث جابر
الذى اورده فى المواهب اللدنية ايضا حيث قال وروى عبد الرزاق
بسنده عن جابر بن عبد الله الانصارى قال قلت يا رسول الله
بابى انت وامى اخبرنى عن اول شى خلقه الله تعالى قبل الاشيا قال
يا جابر ان الله خلق قبل الاشيا نور نبيك من نوره فجعل ذلك النور يدور
بالقدرة حيث شا الله تعالى ولم يكن فى ذلك الوقت لوح ولا قلم

ولا جنة

ولا جنة ولا نار ولا ملك ولا سما ولا ارض ولا شمس ولا قمر ولا جنى ولا انسى
فلما اراد الله تعالى ان يخلق الخلق قسم ذلك النور اربعة اجزا فخلق من
الجزء الاول القلم ومن الثانى اللوح ومن الثالث العرش ثم قسم الجزء
الرابع اربعة اجزا فخلق من الاول السموات ومن الثانى الارضين
ومن الثالث الجنة والنار ثم قسم الجزء الرابع اربعة اجزا فخلق من
الاول نور ابصار المومنين ومن الثانى نور قلوبهم وهى المعرفة بالله
ومن الثالث نور انسهم وهو التوحيد لا اله الا الله محمد رسول
الله الحديث وفى هذا الحديث على ما اورده فى الخميس عن كتاب
المنتقى للمحدث سعيد محمد بن مسعود بن محمد الكازرونى وكذلك
عند الشيخ نجم الدين الرازى فى كتاب منارات السائرين وعند
الشيخ محيى الدين فى تلقيح الاذهان وبلغة الغواص زيادة وحين
خلقه اقامه قدامه فى مقام القرب اثنى عشر الف سنة ثم جعله
اربعة اقسام الخ ومن المعلوم ان القرب المعنوى فرع المعرفة بالله
وهى للانبياء انما تحصل بالتعريف الالهى لا بالفكر كما سيجى بيانه فيما
بعد ان شا الله تعالى والتعريف الالهى على ما صرح به اهل الكشف
الصحيح لا يكون الا كلاما يخلق بعد اسماعه العلم الضرورى فى المسامع
والظاهر ان اول التعريفات ان يعرفه انه ربه وانه لا اله غيره وهو
معنى اخذ الميثاق كما سيجى فى حديث ابى بن كعب فى شرح قوله
واعلم كما قد قال فى الكتاب البيت اذا تمهد هذا فنقول قد دل
حديث الشعبى المذكور انه استنبى حين اخذ منه الميثاق وقد دل
حديث جابر بزيادته التى عند صاحب المنتقى وغيره على ان اخذ
الميثاق منه كان حين خلقه واقامته مقام القرب وكلما كان كذلك
كانت نبوته سابقة على كتابتها فى الذكر وعلى خلق العرش والماء
بل على خلق اللوح والقلم فان اقامته مقام القرب كانت قبل ان يقسم
التقسيم الاول المنفصل منه اللوح والقلم والعرش واخذ الميثاق
منه كان حين تلك الاقامة فى مقام القرب والاستنباء كان حين اخذ
الميثاق وبالله التوفيق خالق الانفس والافاق فان قلت حديث جابر
دل على ان نور النبى صلى الله عليه وسلم اول مخلوق وانه منه تفصل
الكائنات علوا وسفلا وحديث ابى هريرة يدل على ان الذى كذلك

فتبين انه استنبئ حين خلقه واقامه مقام القرب ع

بلغ

هو الماء وهو ما اورده الحافظ ابو الفضل جلال الدين عبد الرحمن
ابن الكمال ابي بكر السيوطي رحمه الله في كتابه الدر المنثور حيث
قال في قوله تعالى وجعلنا من الماء كل شيء حي اخرج احمد وابن المنذر
وابن ابي حاتم والحاكم وصححه وابن مردويه والبيهقي في الاسماء والصفات
عن ابي هريرة قال قلت يا رسول الله اذا رايتك طابت نفسي
وقرت عيني فانبئني عن كل شيء قال كل شيء خلق من الماء وحديث ابي
رزين الاتي في احد وجهيه وهو ان يكون اين سوالا عن المكان المغاير
لذي الاين مغايرة حقيقية لا اعتبارية يدل على ان اول مخلوق هو
العماء في الدر المنثور واخرج الطيالسي واحمد والترمذي وحسنه
وابن ماجه وابن جرير وابن المنذر وابو الشيخ في العظمة وابن مردويه
والبيهقي في الاسماء والصفات عن ابي رزين قال قلت يا رسول الله
اين كان ربنا قبل ان يخلق خلقه قال كان في عماء ما تحته هواء وما فوقه
هواء وخلق عرشه على الماء ووجه دلالته على ما ذكرناه من الوجه المذكور
ان اين سوال عن المكان ومن المعلوم المعروف ان المكان غير الكائن
فيه مغايرة غير اعتبارية بل حقيقية وقد صح كان الله ولم يكن شيء
غيره فكل ما سوى الله فهو مخلوق حادث ومن لوازم ذلك ان يكون
الحق سبحانه غير متحيز ومع ذلك فان النبي صلى الله عليه وسلم
لم ينكر على الصحابي سواله باين بل اقره عليه واجاب بما اجاب
فدل ذلك على ان الحق وان لم يكن متحيزا صح ان ينسب اليه كينونته
في مكان على وجه يليق بجلال ذاته وهو دليل على ان اين في لغة العرب
ليس مختصا بالسوال عن حصول الجسم في المكان بل للسوال عن
حصول الموجود في الحيز على الوجه اللائق بذلك المسوول عنه فيعم
ما ليس بجسم ولا جوهر ولا يلزم من حدوث المكان المستلزم
لحدوث تلك النسبة قيام الحوادث بذات الحق سبحانه لان ذلك
الحصول في الحيز صفة اعتبارية لا وجودية وتجدد الاعتباريات
متفق على صحته بين العقلاء كما صرح به في المواقف فنقول اذا كان
العالم حادثا بجميع اجزائه وقلنا ان اين سوال عن المكان على الوجه
المعروف من كونه مغايرا لصاحبه مغايرة حقيقية والحق مع كونه
غير متحيز يصح ان ينسب اليه الاين على الوجه اللائق بجلال ذاته

ظهر

ظهر لك ان المراد بالخلق في قول الصحابي قبل ان يخلق خلقه ما سوى
المكان الذي سيل عنه باين مع اعتقاد ان ذلك المكان ايضا مخلوق
حادث واذ قد اجيب عن سواله بالعماء فالعماء اول مخلوق هذا على
تقدير حمل اين على الوجه المعروف المذكور المستلزم لتخصيص
الخلق بما سوى المكان المسوول عنه واما على تقدير عموم الخلق
لجميع ما سوى الله تعالى من المخلوقات فيكون اين سوالا عن مظهر
التجلي وعليه يكفي المغايرة الاعتبارية للسوال عنه باين والمعنى
في اي مظهر كان متجليا ربنا قبل ان يخلق خلقه اي حيث كان الله
ولم يكن شيء غيره فالعماء على هذا يفسر بما فسره اهل التحقيق
من انه عبارة عن المظهر الجامع للحقائق الالهية والكونية وهو اما
التعين الثاني المسمى بالواحدية وحضرة قاب قوسين واما التعين
الاول المسمى بالاحدية وبمقام او ادنى فان الاحدية جامعة للحقائق
كلها اجمالا والواحدية تفصيلا هذا وعلى الوجه الاول فما وجه
الجمع بينهما قلت وجه الجمع ان يقال المراد بالماء والعماء هو نور النبي
صلى الله عليه وسلم عبر عنه باسماء مختلفة للاشارة الى جامعيته
واشتماله على اعتبارات مختلفة ولا استبعاد في تسمية النور ماء
فان الله قد سمى القران نورا حيث قال وانزلنا اليكم نورا مبينا
ثم سماه ماء في قوله انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها بناء
على ما في الدر المنثور من قوله اخرج ابو الشيخ عن ابن عيينة في الاية
قال انزل من السماء قرانا فاحتملته عقول الرجال انتهى وهو صلى
الله عليه وسلم في اول مراتب خلقه وان لم يكن ماء عنصريا ولكنه
ماء نوري كالقران ومتضمن للماء العنصري وغيره من الكائنات
التي تستفصل منه بتقدير العزيز العليم ووجه المناسبة
ان النور لكونه يهتدى به سبب الحياة المعنوية ولهذا سمي
القران الذي هو نور روحا في قوله وكذلك اوحينا اليك روحا
من امرنا والماء سبب للحياة الجسمية قال تعالى وينزل من السماء
ما يحيي به الارض بعد موتها وفي معناه ايات كثيرة وايضا فان الله
تعالى قد سماه صلى الله عليه وسلم رحمة في قوله وما ارسلناك
الا رحمة للعالمين وسمى الغيث رحمة في قوله تعالى فانظر الى اثار

رحمة الله كيف يحيى الارض بعد موتها فظهر وجه تسمية النور ماء
ورحمة ثم ان قوله تعالى ورحمتي وسعت كل شيء وقوله عن الملايكة
ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما يدل على ان هذه الرحمة هو الوجود
الممكن العام المفاض على كافة القوابل المتعينة لقبوله فانها بهذا
المعنى هي التي وسعت كل شيء كالعلم كما لا يخفى والقوابل المتعينة
لقبولها هي المعبر عنها بالعالمين في قوله وما ارسلناك الا رحمة
للعالمين فنور النبي صلى الله عليه وسلم عدد خلقه ومداد كلماته
هو الرحمة الواسعة كل شيء فحديث جابر تفصيل بعض اجمال هذه
الاية وليكن هذا التقدير على بال منك فانه ينفعك باذن الله في
فهم قول الشيخ الاشعري رحمه الله وجود كل شيء عين حقيقته كما سيجيء
تقريره في محله ان شا الله تعالى واما وجه تسميته عما فهو ان العماء
على ما في القاموس السحاب المرتفع او الممطر الرقيق او الابيض والكل
مناسب فانه صلى الله عليه وسلم من حيث ان الاكوان انما فصلت
من نوره كان مرتفعا عليها ومحيطا بها ومن حيث انه سبب الحياة
المعنوية بل والحسية للاولين والاخرين مع بطونه في زمن الاولين
واكثر زمن الاخرين يناسب السحاب الممطر الرقيق ومن انه نور
منكشف للناظر اليه يناسب السحاب الابيض وهذا يويد ما فسره
به اهل التحقيق والله اعلم ثم انه واسطة بين الحق والخلق في الفيض
الحسي والمعنوي كما ان العماء والغيم برزخ بين السما والارض وانما قال
ما فوقه هواء وما تحته هواء لان العما عند العرب لما كان هو السحاب
المذكور ومن المعلوم انه فوقه هواء وتحته هواء ازال ما سبق الى فهم
العرب من ذلك فنفى عنه الهواء حتى يعلم انه لا يشبهه من كل وجه هذا
على التقدير الاول واما على التقدير الثاني فلان الغيم حايل بين السما
والارض والاحدية برزخ بين الغيب المطلق وبين التعين الثاني
والواحدية برزخ بين الاحدية وعالم الارواح والله اعلم واما حديث
اول ما خلق الله القلم فقد دل حديث جابر ان اوليته اضافية
لا حقيقية فانه صرح فيه بانه لم يكن في ذلك الوقت الذي خلق فيه بلغ
نور النبي صلى الله عليه وسلم لوح ولا قلم الخ كما مر واما العرش فكما
انه مسبوق بالماء الذي اذيب من بعض اقسام نور النبي صلى الله

عليه

عليه وسلم بدليل حديث ابي رزين السابق في العما فانه يدل
على ذلك ايضا كذلك مسبوق باللوح والقلم كما هو ظاهر حديث
جابر واما ما في المواهب اللدنية من قوله وقد اختلف هل القلم
اول المخلوقات بعد النور المحمدي فقال الحافظ ابو يعلى الهمداني
الاصح ان العرش قبل القلم لما ثبت في الصحيح عن عبد الله بن عمرو قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قدر الله مقادير الخلق قبل
ان يخلق السموات والارض بخمسين الف سنة وكان عرشه على الما
فهذا صريح في ان التقدير وقع بعد خلق العرش والتقدير وقع
عند اول خلق القلم لحديث عبادة بن الصامت مرفوعا اول ما خلق
الله تعالى القلم قال له اكتب قال رب وما اكتب قال اكتب
مقادير كل شيء رواه احمد والترمذي وصححه وروينا ايضا من حديث
ابي رزين العقيلي مرفوعا ان الما خلق قبل العرش وروى السدي
باسانيد متعددة ان الله لم يخلق شيا مما خلق قبل الماء فيجمع بينه
وبين ما قبله بان اولية القلم بالنسبة الى ما عدا النور النبوي
المحمدي والماء والعرش انتهى الى هنا كلام المواهب ففيه نظر فان
ما استدل به ابو يعلى على ان العرش قبل القلم من حديث عبد الله
وعبادة لا يتم الاحتجاج بهما على ما ادعاه فان الحديث الاول وان دل
على ان كتابة المقادير كان بعد خلق العرش لكن ذلك لا يدل على تاخر
خلق القلم عن خلق العرش الا اذا كان الكتابة متصلة بخلق القلم من
غير مهلة ولا دليل عليه وحديث عبادة لا دلالة فيه على ان الكتابة
وقعت عند اول خلق القلم الا اذا كان ما عبارة عن الوقت ويكون القلم
مفعول خلق ويكون قوله اول ظرفا لقوله قال له اكتب نحو فعلته
اول كل شيء بالنصب حتى يكون المعنى في اول وقت خلق الله القلم
فقال له اكتب واما اذا كان اول مبتدا وما موصوفة عبارة عن
شيء ويكون العايد الذي هو مفعول خلق محذوفا ويكون القلم مرفوعا
على انه خبر المبتدا ويكون قال له اكتب جملة مستانفة فلا دلالة
له على ذلك اصلا اذ ليس فيه على هذا التقدير الا ان اول شيء خلقه
الله هو القلم وانه قال له اكتب الخ فلا دلالة فيه على انه قال له اكتب
متصلا بخلقه وايضا فان الكتابة لم تكن الا على اللوح بدليل ما اخرجه

ابن ابي شيبة وابن المنذر عن ابن عباس قال اول ما خلق الله القلم
فاخذه بيمينه وكلتا يديه يمين وخلق النون وهي الدواة وخلق اللوح
فكتب فيه ثم خلق السموات الحديث وليس في حديث عبادة ذكر خلق
اللوح بعده وقبل الكتابة فلو كان دالا على ان الكتابة كانت متصلة
بخلقه لزم ان تكون الكتابة على غير اللوح او يكون اللوح مخلوقا قبل
القلم واللازم باطل بشقيه كما عرفت والذي ينص على ان المراد من
حديث عبادة ما ذكرناه الحديث الذي اخرجه عبد الرزاق والفريابي
وسعيد بن منصور وعبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وابن
مردوية وابن ابي حاتم وابو الشيخ في العظمة والحاكم وصححه والبيهقي
في الاسما والصفات والخطيب في تاريخه والضيا في المختارة عن ابن
عباس ان اول شي خلقه الله القلم فقال له اكتب الحديث بطوله
فانه صرح بلفظ شي وبالعايد المحذوف وصدر قال له اكتب بالفاء
فدل على ان اول الواقع اسم ان هنا مبتدا في حديث عبادة لا ظرف
لقال فانه هنا لا يصح ان يكون ظرفا لقال لكونه مضافا الى شي
لا الى ما الزمانية ولكون قال له اكتب مصدرا بالفا وما بعد الفا
لا يعمل فيما قبله ويويد حديث ابن عباس السابق اول ما خلق الله
القلم فاخذه بيمينه فظهر ان قال له اكتب استيناف لا عمل له فيما
قبله وح يسقط الاحتجاج به لما ادعاه ابو يعلى والحمد لله الذي له
المثل الاعلى ومما يناسب التنبيه عليه ان قوله صلى الله عليه وسلم
في حديث جابر فجعل ذلك النور يدور بالقدرة حيث شاء الله يدل
على ان المكان هو الفراغ المتوهم الذي لو لم يشغله شاغل لكان فارغا
كما هو مذهب المتكلمين لان المحل الذي ملاه النور المنفصل فيه العرش
وما حواه قد كان في الازل فراغا متوهما لم يشغله شاغل بنا على حدوث
العالم وقد اطلق على هذا الفراغ حيث الذي هو المكان فالمكان هو
هذا الفراغ وان قوله صلى الله عليه وسلم ان الله خلق قبل الاشياء
نور نبيك يدل على ان الزمان مدة متوهمة يحدث الله في اجزايه المفروضة
ما شا من الحوادث فان قبل الاشيا ظرف لخلق فيكون سابقا عليه
فلو كان الزمان امرا ممتدا وجوديا لم يكن نور النبي صلى الله عليه وسلم
اول مخلوق لكن اللازم باطل فالواقع في جواب متى جزء مفروض من مدة

متوهمة

متوهمة مضافا الى حادث معلوم حدوثه فيه عند السائل لازالة
الابهام عن وقت الحادث المسيول عنه فانه لا شك ان كل جزء
من اجزا الزمان له نسبة الى حوادث عديدة وليس نسبته الى
جميع تلك الحوادث معلومة الا للباري سبحانه فاذا سال سايل
عن زمان حادث ما لعدم علمه بزمان حدوثه على التعيين وكان
قد علم حدوث حادث اخر في ذلك الزمان الذي هو زمان الحادث
المسيول عنه كان علم زمن طلوع الشمس وجهل زمن مجي زيد
فقال متى جا زيد فالجواب حين طلعت الشمس ثم اذا كان ثمة
غيره ممن يكون امر الحادثين المذكورين على العكس عنده
فقال متى طلعت الشمس فالجواب حين جا زيد فزمان الحادث
المسيول عنه عين زمان الحادث المذكور في الجواب بالذات
وغيره بالاعتبار ولا يجاب به الا مضافا الى حادث معلوم الحدوث
فيه عند السايل ولهذا تختلف الاجوبة باختلاف افهام السايلين
ولما كان الزمان عند الاشاعرة امرا موهوما لا موجودا كان اللايق
ان يفسر كلام صاحب المواقف في تعريف الزمان على مذهب
الاشاعرة بانه متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم بما يوول
الى ما قررناه بان يراد بالمتجدد الجزء المفروض من الوقت
المتوهم الذي حدث فيه حادث ما معلوم بمعلومية حدوث
الحادث فيه كطلوع الشمس يقدر به اي يعلم به متجدد اي
جزء اخر مغاير للاول بالاعتبار لا بالذات بمغايرة الحادث
الاخر مبهم لابهام حدوث ذلك الحادث فيه كمجي زيد والا فقد
قال السيد قدس سره في شرح المواقف ويرد عليه انه
ان جعل الزمان عبارة عن نفس ذلك المتجدد لزم ان يكون
الزمان امرا موجودا لا موهوما كما هو مذهبهم وايضا اذا كان
ذلك المتجدد في نفسه وقتا فاذا بقي مدة وهو واحد بعينه
وجب ان يكون مدة البقا ومبدا الابتدا واحدا بعينه وهو
باطل قطعا وان جعل عبارة عن الاقتران والمعية فلا شك ان
كل مقترنين انما يقترنان في شي فذلك الشي الذي فيه المعية
هو الوقت الذي يجمعهما ويمكن ان يجعل كلامه دالا عليه

فليست المعية نفس ما يقع فيه الحوادث بل هي عارضة لها مقيسة
الى ما تقع فيه وكذلك القبلية والبعدية وذلك مما لا يشتبه على
متأمل انتهى ثم نقول حديث مسلم ان الله كتب مقادير الخلق الحديث
السابق يدل على وجود الايام قبل خلق السموات والارض فان السنة
مركبة من الشهور المركبة من الجمع المركبة من الايام فليس اليوم
مخصوصا بالمتعارف الذي هو زمان وجود الشمس فوق الافق المتفرع
على وجود الشمس المتفرع على وجود السموات المتأخر وجودها عن
كتابة المقادير بالمدة المذكورة كما يوضحه قوله تعالى جنات عدن
التي وعد الرحمن عباده بالغيب الى قوله ولهم رزقهم فيها بكرة
وعشيا فانهما من اجزاء النهار مع قوله تعالى وجزاهم بما صبروا
جنة وحريرا متكئين فيها على الارائك لا يرون فيها شمسا ولا زمهريرا
وفي الدر المنثور اخرج ابن جرير وابن المنذر وابن ابي حاتم عن
الوليد بن مسلم قال سالت زهير بن محمد عن قوله ولهم رزقهم
فيها بكرة وعشيا قال ليس في الجنة ليل ولا شمس ولا قمر هم
في نور ابدا ولهم مقدار الليل والنهار يعرفون مقدار الليل
بارخاء الحجب واغلاق الابواب ويعرفون مقدار النهار برفع الحجب
وفتح الابواب وحيث ورد اطلاق اليوم على مدة مجموع الليل
والنهار كما في قوله صلى الله عليه وسلم من صلى في يوم ثنتي عشرة
ركعة بنى الله له بيتا في الجنة وعد منها ركعتين بعد المغرب
وركعتين بعد العشاء صح ان يكون مدة حركة الفلك المحيط دورة
تامة يوما متميزا ليله عن نهاره لاهل الجنة بالعلامتين المذكورتين
وكما جاز ذلك جاز ان يكون السنون التي تقدم كتابة المقادير
بعددها على خلق السموات والارض مركبة من الشهور المركبة
من هذه الايام التي هي مدد ادوار الفلك المحيط وكما كان كذلك
جاز ان يكون الايام المذكورة في قوله تعالى ان ربكم الله الذي خلق
السموات والارض في ستة ايام الاية من هذه الايام او من الايام
المذكور احدها في قوله تعالى وان يوما عند ربك كالف سنة مما
تعدون وهذا الاخير مروي عن مجاهد وكعب ففي الدر المنثور عن
مجاهد قال يوم من الستة ايام كالف سنة مما تعدون وعن كعب

قال

قال وصل كل يوم الف سنة والحافظ السيوطي لما حمل الايام على
الايام المتعارفة في فتاويه التفسيرية في سورة الاعراف اطال الجلال ح
في بيان ذلك بما ان صح كان تكلفا لا حاجة اليه فتركناه ورجعنا الى
المقصود والحمد لله ولي الفضل والجود الذي بعث في الاميين صاحب
المقام المحمود بشيرا مرشدا حالان على الترادف او التداخل صلى الله بلغ
عليه ربنا وسلما واله وصحبه وكرما والتابعين بعدهم اي الجائين
بعدهم على التجريد من جاؤا بالاتباع نحوهم بعد من التابعين اي
الذين اتبعوهم باحسان ففازوا اي رجعوا بنتائج اتباعهم من الخيرات
الدنيوية والاخروية فصل في اول واجب لله تعالى على المكلفين
اي العاقلين البالغين الذين نبهوا لان يلزموا ما فيه كلفة من
الاحكام الشرعية وبعد اي بعد الحمد والشهادة والصلاة
فاعلم ايها المريد لمعرفة ما يجب عليه من الاصول اول واجب
اللام للتقوية مثلها في قوله تعالى هدى ورحمة للذين هم لربهم
يرهبون ولام التقوية ليست بمعدية محضة ولا بزائدة محضة
فصح ان يقال بتعلقها لما فيها من التقوية التي هي نوع تعدية وصح
ان يقال انها لا تتعلق لان العامل يتعدى الى مدخولها بلا واسطة
وان ضعف بتأخره مثلا كما هنا فصح ان يقال هنا انها متعلقة بقوله
تريد اي اول واجب تقصده توحيد مولاك الاله الازلي خالق
كل عامل والعمل التوحيد تفعيل للنسبة كالتصديق والتكذيب
لا للجعل فمعنى وحدت الله نسبته الى الوحدانية لا جعلته واحدا
فان وحدانيته ذاتية له ليست بجعل جاعل نعم ان اريد بالجعل
التصيير في القول والاعتقاد مثل قوله اجعل الالهة الها واحدا
وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا لم يمتنع ولكنه راجع
الى معنى النسبة مع ايهامه خلاف المراد فحمله على كونه للنسبة ابتداء
اولى قال في القاموس والتوحيد الايمان بالله وحده انتهى والايمان
لغة هو التصديق ففي القاموس امن به ايمانا صدقه انتهى وفي الدر
المنثور واخرج ابو الشيخ عن الضحاك في قوله تعالى وما انت بمؤمن لنا
قال اي بمصدق انتهى والتصديق مقابل التكذيب في القاموس صدقه
تصديقا ضد كذبه انتهى قال تعالى فاما من اعطى واتقى وصدق

بالحسنى الاية واما من بخل واستغنى وكذب بالحسنى الاية وقال
فلا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى وفي القاموس كذبه فلانا جعله
كاذبا وقال في جعل ويكون بمعنى سمى ومنه وجعلوا الملايكة الذين
هم عباد الرحمن اناثا وجعلت زيدا اخاك نسبته اليك انتهى
قال في الكشاف قوله تعالى اجعل الالهة الها واحدا مثل قوله
وجعلوا الملايكة الذين هم عباد الرحمن اناثا في ان معنى الجعل التصيير
في القول على سبيل الدعوى والزعم كانه قال اجعل الجماعة واحدا
في قوله لان ذلك في الفعل محال انتهى وقال في الزخرف ومعنى جعلوا
سموا انتهى فظهر ان الجعل فيما حكاه صاحب القاموس من قولهم كذب
فلانا جعله كاذبا هو الجعل بحسب التسمية والقول والزعم لا بحسب
نفس الامر والا لزم من تكذيب الكفار للانبيا جعلهم اياهم كاذبين
في نفس الامر وهو ظاهر البطلان فلم يبق الا ان ينسبه الى الكذب
بقوله اللساني او القلبي وهو معنى تسميته كاذبا اي تكلمه بكلام
يدل على انه كاذب فالتكلم بنحو انه كاذب سوا كان بالقلب او باللسان
فعل اختيادي وان كان جملة انه كاذب كيفية فكذلك نقول في
التصديق المقابل للتكذيب ان معناه النسبة الى الصدق بان
يتكلم بكلام يدل على انه صادق فالتكلم فعل اختياري وان كان المتكلم
به كيفية ثم اطلاقه بمعنى التكلم اظهر من ان يخفى من ذلك قوله صلى الله
عليه وسلم في الصحيح تكفل الله لمن جاهد في سبيله لا يخرجه الا الجهاد
في سبيله وتصديق كلماته وفي لفظ لا يخرجه من بيته الا الجهاد
في سبيله وتصديق كلمته ان يدخله الجنة الحديث وفي لفظ انتدب
الله عز وجل لمن خرج في سبيله لا يخرجه الا الايمان بي وتصديق برسلي
الحديث وفيه التفات او حذف القول حالا اي قايلا لا يخرجه الى اخره
وظاهر ان المراد بالتصديق فيها المعنى المصدري والتصديق القلبي واما
اطلاقه على المتكلم به بمعنى المصدق بالكسر اي الدال على الصدق
فكقول ابن مسعود رضي الله عنه بعدما روى عن النبي صلى الله
عليه وسلم حديثا فيه بعض اشراط الساعة التي منها خروج ياجوج
وماجوج قال في اخره فوجدت تصديق ذلك في كتاب الله حتى اذا
فتحت ياجوج وماجوج وهم من كل حدب ينسلون واقترب الوعد

[illegible]

الحق

الحق الاية كذا في الدر المنثور وظاهر ان المراد بوجدت ما يدل
على صدق ذلك في كتاب الله كما يوضحه تلاوة الاية المذكورة فانها
كلام الله بمعنى المتكلم به كما لا يخفى وكقوله تعالى وما كان هذا القران
ان يفترى من دون الله ولكن تصديق الذي بين يديه وقوله تعالى
لقد كان في قصصهم عبرة لاولي الالباب ما كان حديثا يفترى
ولكن تصديق الذي بين يديه اي ولكن كان مصدقا الذي الخ اي
حديثا يدل على صدق الذي بين يديه من الكتب الالهية والله اعلم
فالتوحيد التصديق بوحدانية الله اي التصديق بما جاء به النبي
من الخبر الدال على انه تعالى واحد في الوهيته لا شريك له والتصديق
بذلك الخبر ان ينسبه الى الصدق ومطابقة الواقع اي التكلم بما
يدل على صدقه ومطابقته للواقع اما بالقلب واللسان معا وهو
التصديق النافع في الدنيا والاخرة او باللسان فقط وهو النافع
في الدنيا لا غير او بالقلب فقط وهو النافع في الاخرة خاصة على
نزاع فيه سيجي في اخر الكتاب ان شا الله تعالى وايضاح ذلك
ان نقول كما ان التصديق اللساني بالمعنى المصدري هو التكلم
اللساني بما يدل على صدق ذلك الخبر كذلك التصديق القلبي
بالمعنى المصدري هو التكلم القلبي بما يدل على صدق ذلك الخبر
فلكل من اللسان والقلب كلاما بالمعنى المصدري الذي هو التكلم
وكلاما بمعنى الحاصل بالمصدر الذي هو المتكلم به وكما ان الكلام اللساني
بالمعنى المصدري الذي هو التكلم ~~فعل القلب وكما ان الكلام~~ اللساني
بالمعنى الثاني كيفية كذلك الكلام القلبي الا ان الكلام اللساني
كيفية في الصوت الذي هو كيفية في الهوا المتموج بخلاف الكلام
القلبي فانه كيفية في النفس ولا استبعاد في كون المصدر فعلا
بمعنى التاثير والحاصل به كيفية محسوسة كانت او نفسانية
فانهم صرحوا بان التسخين مثلا من مقولة الفعل والحاصل به
هو السخونة وهي من مقولة الكيف ولهذا تبقى السخونة بعد تقدم
التسخين والتسخن الذين هما الفعل والانفعال ثم القلب من
حيث انه مصدق اي متكلم بما يدل على صدق الخبر او المخبر في خبره
غيره ومن حيث انه قابل لاثر ذلك التكلم اعني الكلام النفسي بمعنى

كذلك الكلام القلبي بالمعنى المصدري الذي هو التكلم فعل القلب وكما ان الكلام اللساني صح

الحاصل بالمصدر الذي هو عبارة عن كلمات مخيلة والفاظ ذهنية
مرتبة ترتيبا ذهنيا على وجه لو برزت كانت عين الكلام اللفظي لمن ربتها
والمغايرة الاعتبارية كافية في مثل ذلك كما قالوا في الطبيب اذا عالج
نفسه في امراضه النفسانية فان النفس الناطقة حينئذ هي المعالجة
والمعالجة باعتبارين مختلفين ومما ينص على ان للنفس كلاما نفسيا
بالمعنيين قوله تعالى فاسرها يوسف في نفسه ولم يبدها لهم قال انتم
شر مكانا فان قال بدل من اسرها او استيناف جوابه عن سوال مقدر
نشا من الاخبار بالاسرار المذكور كانه قيل فما قال في نفسه في ذلك
الاسرار فقيل قال انتم شر مكانا وعلى التقديرين فالاية دالة على
ان للنفس كلاما وقولا بالمعنى المصدري الذي هو التكلم الذي هو فعل
اختياري للنفس وكلاما وقولا بمعنى الحاصل بالمصدر الذي هو المتكلم
به والمقول الذي هو كيفية في النفس والاول في الاية مستفاد
من قال واسرها والثاني هو جملة انتم شر مكانا وقوله تعالى يخفون
في انفسهم ما لا يبدون لك يقولون لو كان لنا من الامر شيء ما قتلنا
هاهنا دليل ايضا على المطلوب في احد تفسيره والايات في هذا المعنى
كثيرة مثل قوله تعالى فلا يحزنك قولهم انا نعلم ما يسرون وما يعلنون
وقوله واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور وقوله
لا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء او اكننتم في انفسكم وقوله
يعلم سركم وجهركم ونحوها فان السر ما حدث به الرجل نفسه او غيره
في مكان خال كما في الكشاف فتحديث الرجل نفسه الذي هو اسراره
واكنانه في نفسه تكلمه النفسي الذي هو فعل اختياري للنفس وما
حدث به كلامه النفسي بمعنى المتكلم به الذي هو كيفية في النفس
والاحاديث في هذا المعنى ايضا كثيرة منها الحديث القدسي الصحيح
فان ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي وذكرنا له تعالى في انفسنا تكلمنا
النفسي بما يشتمل على اسمه نحو لا اله الا الله او بمجرد اسمه نحو الله
الله فلانفسنا تكلما وكلاما ومنها قوله صلى الله عليه وسلم ان الله
تجاوز لامتي عما حدثت به انفسها ما لم تتكلم به او تعمل به فتحديث
الامة انفسها فعل اختياري لانفسها وما حدثت به انفسها من
الكلام النفسي كيفية نفسانية وفي المعجم الصغير للحافظ ابي القاسم

سليمان بن احمد الطبراني رحمه الله عن ام سلمة زوج النبي صلى الله عليه
وسلم انها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وساله رجل فقال اني
لاحدث نفسي بالشيء لو تكلمت به لاحبطت اجري فقال لا يلقى ذلك الكلام
الا مومن انتهى فتحديث الرجل السايل نفسه بالشيء المنعوت بما ذكره هو
تكلمه النفسي والشيء المحدث به المنعوت بالنعت المذكور هو كلامه النفسي
بمعنى المتكلم به وقد سماه رسول الله صلى الله عليه وسلم كلاما في صريح
كلامه ثم في هذا الحديث دليل على الوجود الذهني وان الموجود الذهني
يسمى شيئا حقيقة لغوية بناء على ان الاصل في الاطلاق الحقيقة فلا يعدل
عنها الا لصارف ولا صارف هنا فليكن على بال منك فانه سيظهر نفعه
في مبحث السمع والبصر الاتي ان شاء الله تعالى وفي الجامع الكبير للسيوطي
عن قباث بن اشيم انه قال شهدت بدرا مع المشركين واني لانظر الى قلة
اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم في عيني وكثرة من معنا من الخيل والرجال
فانهزمت فيمن انهزم فلقد رايتني واني لانظر الى المشركين في كل وجه
واني لاقول في نفسي ما رايت مثل هذا الامر فر منه الا النساء فلما كان
بعد الخندق قلت لو قدمت المدينة فنظرت ما يقول محمد وقد وقع
في قلبي الاسلام فقدمت المدينة فسالت عن رسول الله صلى الله عليه
وسلم فقالوا هو ذاك في ظل المسجد مع ملا من اصحابه فاتيته وانا لا اعرفه
من بينهم فسلمت فقال يا قباث بن اشيم انت القايل يوم بدر ما رايت
مثل هذا الامر فر منه الا النساء قال فقلت اشهد انك رسول الله
فان هذا الامر ما خرج مني لاحد قط وما ترمرمت به الا شيئا حدثت به
نفسي فلولا انك نبي ما اطلعك الله عليه هلم حتى ابايعك قال فعرض
علي الاسلام فاسلمت انتهى فتحديثه بذلك الكلام نفسه فعل اختياري
للنفس وذلك الكلام كيفية نفسانية الى غير ذلك مما لا يحصى كثرة
هاهنا اذا تمهد هذا فنقول كما ان الايمان في اللغة بمعنى التصديق
كذلك في الشرع بمعنى التصديق الا انه تصديق بامور خاصة لا مطلقا
قال العلامة التفتازاني في شرح المقاصد ان الايمان في اللغة التصديق
بشهادة النقل عن ايمة اللغة ودلالة موارد الاستعمال ولم ينقل
في الشرع الى معنى اخر اما اولا فلان النقل خلاف الاصل لا يصار اليه
الا بدليل واما ثانيا فلانه كثر في الكتاب والسنة خطاب العرب به

بل كان ذلك اول الواجبات واساس المشروعات فامتثل من امتثل من غير استفسار ولا توقف الى بيان ولم يكن ذلك من الخطاب بما لا يفهم وانما احتيج الى بيان ما يجب الايمان به تبيين وفصل بعض التفصيل حيث قال النبي عليه الصلاة والسلام لمن سأله عن الايمان الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث فذكر لفظ تؤمن تعويلا على ظهور معناه عندهم ثم قال هذا جبريل اتاكم يعلمكم دينكم ولو كان الايمان غير التصديق لما كان هذا تعليما وارشادا بل تلبيسا واضلالا نعم لو قيل انه في اللغة لمطلق التصديق وقد نقله الشرع الى التصديق بامور مخصوصة فلا نزاع وانما المقصود انه تصديق بالامور المخصوصة بالمعنى اللغوي الى هنا كلامه وهي اي تلك الامور المخصوصة هي المعلومة من الدين ضرورة على الوجه المفصل في تعريف الايمان الشرعي وهو قولهم الايمان شرعا تصديق القلب وحده للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة تفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا تصديقا جازما مطلقا سواء كان لدليل ام لا وان اردت بيان قيود هذا التعريف والتحديد فالق السمع وانت شهيد والله ولي الهداية والتاييد فنقول اما انه التصديق فلما مر ان الايمان في الشرع لم ينقل عن معناه اللغوي وانه في اللغة التصديق واما انه تصديق القلب دون اللسان فلقوله تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين فانه قد اثبت في هذه الاية التصديق اللساني ونفى الايمان فعلم ان المراد التصديق القلبي دون اللساني كما يوضحه قوله تعالى يا ايها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر من الذين قالوا امنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم واما انه تصديق القلب وحده لا مع الاقرار باللسان فقط ولا معه ومع اعمال بقية الاركان فلان المذكور في حديث جبريل بيانا لحقيقة الايمان الشرعي انما هو التصديق وحده من غير ذكر اقرار اللسان وعمل الاركان معه والاقتصار على مجرد التصديق في مقام البيان والتعليم دليل على ان الايمان الشرعي المستوجب لاصل النجاة الاخروية هو التصديق القلبي وحده ويؤيده حديث الصحيحين من مات وهو يعلم ان لا اله الا الله دخل الجنة فان المراد بالعلم هنا هو العلم التصديقي اي الجامع للاذعان المستتبع للتصديق لوضوح ان العلم المجامع

حق ح

او

للابا

للابا انما يستتبع التكذيب وهو لا يجامع دخول الجنة بل ينافيه لاختصاصها بالمؤمنين فتعليق دخول الجنة على مجرد علم لا اله الا الله دليل على ان النطق بها ليس لتوقف اصل النجاة عليه وانما هو لاجراء الاحكام في الدنيا ولكمال النجاة في الاخرة كما يوضحه قوله صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم الا بحقها وحسابهم على الله عز وجل فانه يدل على ان من لم ينطق بها فهو غير معصوم الدم والمال ومن نطق بها عصمهما وحسابه على الله في مواطاة قلبه للسانه فان توافقا حصل النجاة في الاخرة والا فلا لقوله تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار وقوله صلى الله عليه وسلم لا اله الا الله كلمة عظيمة كريمة على الله من قالها مخلصا استوجب الجنة ومن قالها كاذبا عصمت ماله ودمه وكان مصيره الى النار فظهر ان مدار النجاة الاخروية على التصديق القلبي فكما انه اذا انتفى لا ينفع اللساني في الاخرة وان نفع في الدنيا كذلك اذا تحقق لا يضر انتفاء اللساني في اصل النجاة الاخروية وان عوقب في الاخرة زمانا وفاته الدرجات المترتبة على الاعمال نعم قد يطلق الايمان شرعا على مجموع التصديق بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالاركان كما في حديث الايمان بضع وسبعون شعبة فافضلها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق للتنبيه على ان الايمان الكامل يستتبع الاعمال وانه يحمل صاحبه على الاتيان بالمامورات والاجتناب عن المنهيات حسب الاستطاعة حتى كان الاعمال من اجزائه التي لا تنفك عنه لا لكونها داخلة في حقيقة الايمان الشرعي المستوجب لاصل النجاة كما مر ويوضحه قول الحسن رحمه الله تعالى ليس الايمان بالتمني ولا بالتحلي ولكن هو ما وقر في القلب وصدقه العمل فانه يدل على ان العمل خارج عن حقيقة الايمان لكنه مصدق له بمعنى انه دال على صدقه وتحققه في قلبه نحو قوله والصدقة برهان اي دليل على الايمان بالبعث والمجازاة وبالجملة الايمان شرعا قد يطلق ويراد به المستوجب لاصل النجاة وقد يطلق ويراد به ما يستوجب كمال النجاة والفوز بالدرجات والمذكور في حديث جبريل هو الاول وفي حديث

الشرعي وما في معناه هو الثاني ومن المعلوم ان ما هو معتبر في كمال
الشيء اذا انتفى لا ينتفي بانتفائه الا كمال ذلك الشيء دون اصله
وهو ظاهر واما انه تصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة فلان الكتب
من جملة الامور المذكورة في حديث جبريل التي يجب التصديق بها ومن
من افرادها القران المشتمل على نحو وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم
عنه فانه هو المتضمن لوجوب اتباعه فيما يامر وينهى المشتمل على وجوب
التصديق بجميع ما علم مجيئه به ضرورة من الامور المذكور بعضها في
حديث جبريل تفصيلا وبقيتها في ضمن الكتب اجمالا والمراد بما علم
مجيئه به ضرورة ما يكون بحيث يعلمه العامة من غير افتقار الى نظر
واستدلال كالوحدانية والنبوة ووجوب الصلاة والزكاة
وخرج به ما لا يعلم بالضرورة انه جاء به كالمسائل الاجتهادية واما
قولهم تفصيلا فيما علم تفصيلا الخ فهو اشارة الى انه يشترط التفصيل
فيما علم مجيئه به ضرورة تفصيلا كجبريل وميكائيل وموسى وعيسى
والتوراة والانجيل حتى ان من لم يصدق بواحد معين من ذلك كان كافرا
وانه يكفي الاجمال فيما لم يعلم كذلك كالرسل الذين لم يقصصهم الله
لنا في كتابه مفصلا قال تعالى ولقد ارسلنا رسلا من قبلك منهم
من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك فان الاندراج مجملا
كاف في الرسل في ذلك واما اعتبار الجزم في التصديق فلانه المتبادر
من حديث جبريل وقد دلت الاحاديث الصحيحة على ان هذا المتبادر
هو المراد منها قوله صلى الله عليه وسلم لابي هريرة اذهب بنعلي هاتين
فمن لقيت من وراء هذا الحائط يشهد ان لا اله الا الله مستيقنا
بها قلبه فبشره بالجنة فانه دليل على اعتبار الجزم الناشئ عن الاستيقان
ومنها قوله صلى الله عليه وسلم اشهد ان لا اله الا الله واني رسول الله
لا يلقى الله بهما عبد غير شاك فيهما الا دخل الجنة فانه من الواضح انه
لا جزم مع الشك فالتقييد بانتفاء الشك في حصول النجاة بهما دليل
على اعتبار الجزم فيهما كما هو ظاهر واما قولهم مطلقا الخ فلان التصديق
المذكور في حديث جبريل لم يقيد بان يكون ناشئا عن دليل فيعم التصديق
الناشئ عن نظر واستدلال والصادر لا عن دليل بل عن نور مقذوف
في القلب يحمل صاحبه على التصديق بما علم مجيء النبي صلى الله عليه وسلم به

تصديقا

تصديقا جازما وان لم يكن من اهل النظر والاستدلال اصلا والاحاديث
الصحيحة دالة على ان هذا الاطلاق هو المراد اعني ان النجاة الاخروية
حاصلة بالتصديق القلبي الجازم الذي ليس لصاحبه دليل كقوله صلى الله عليه وسلم
يا معاذ ما من احد يشهد ان لا اله الا الله واني رسول الله صدقا
من قلبه الا حرمه الله على النار الحديث الصحيح وقد مر من قالها مخلصا
استوجب الجنة فلم يعلق تحريمه على النار واستيجابه للجنة الا على
مجرد الاخلاص والصدق من قلبه سواء كان ثمة دليل او لا وسيجيء مزيد
بيان لهذا المقام ان شاء الله تعالى ثم نقول انه صلى الله عليه وسلم
حيث فسر الايمان في جواب جبريل بقوله الايمان ان تؤمن بالله الحديث
بالفعل المعلوم المسند الى ضمير المخاطب المصدر بان المصدرية
دل على ان المراد بالايمان هنا التصديق بالمعنى المصدري الذي هو
نسبة المتكلم الى الصدق بالقلب فيما جاء به اي تكلم القلب بما يدل
على صدق ما جاء به النبي من الامور المذكورة الناشئ ذلك عن الاذعان
التابع للعلم بصدق دعوته وقد مر انه اي تكلم القلب فعل اختياري
له كما ان تكلم اللسان كذلك وقوله صلى الله عليه وسلم ثم يبعث الله
ريحا باردة تجيء من قبل الشام فلا تدع احدا في قلبه مثقال ذرة
من ايمان الا قبضت روحه الحديث وقوله صلى الله عليه وسلم يخرج
من النار من قال لا اله الا الله وفي قلبه وزن ذرة من ايمان وقوله
في حديث الشفاعة الطويل فيقول الرب اذهبوا فمن وجدتم في قلبه
مثقال دينار من ايمان فاخرجوه وفي اخرى اذهبوا فمن وجدتم
في قلبه مثقال ذرة من ايمان فاخرجوه الى غير ذلك مما نسب فيه
الايمان الى القلب بكلمة في يدل على ان المراد بالايمان فيها التصديق
بمعنى الحاصل بالمصدر الذي هو كلام القلب بمعنى مقوله والمتكلم
به الذي هو كيفية نفسانية بناء على ما ذكره السيد قدس سره
في حاشيته شرح المطالع من ان الفعل لا ينسب الى فاعله بكلمة في
فلا يقال الضرب حصل في زيد بل يقال حصل الضرب لزيد وانما
ينسب بها المقبول الى القابل فيقال السواد حصل في الجسم
والصورة حصلت في الذهن انتهى وما رواه البخاري في صحيحه
في باب من قال الايمان هو العمل عن ابي هريرة رضي الله عنه

ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سيل اى الاعمال افضل
فقال ايمان بالله ورسوله الحديث وما قاله فى اواخر كتاب التوحيد
مما نصه وسمى النبى صلى الله عليه وسلم الايمان عملا قال ابو ذر
وابو هريرة سيل النبى صلى الله عليه وسلم اى الاعمال افضل فقال
ايمان بالله وجهاد فى سبيله انتهى ان كان العمل بمعنى الفعل الذى
هو التاثير فهو بالمعنى المصدرى وان كان بمعنى الفعل الذى هو الاثر
فهو بمعنى الحاصل بالمصدر المستلزم للمعنى الاول لان الاثر فرع
التاثير كما لا يخفى فظهر ان الايمان الشرعى يطلق على التصديق بالمعنيين
كاللغوى وان الذى يتفاوت مثاقيله ومقاديره فى الوزن هو المعنى
الثانى وانه بهذا المعنى باق فى القلب لانه من مقولة الكيف وان
كان بالمعنى الاول متصرما لكونه من مقولة الفعل وصحة اتصاف
الموس بالايمان بعد تصرم المعنى الاول لبقائه بالمعنى الثانى فى قلبه
وحيث انه الباقى فى القلب والمتفاوت مقداره فى الثقل والوزن
حسب تفاوت مراتب الاذعان المترتب تفاوتها على تفاوت مراتب
اليقين بوقوع نسبة الخبر المصدق به كان كانه المقصود تحصيله
بالمعنى الاول ثم اليقين ادراك ان النسبة واقعة او ليست
بواقعة ادراكا محققا مطابقا للواقع اى انكشاف وقوعها او لا وقوعها
لعين البصيرة انكشافا لا يشك فيه مطابقا للواقع وهذا ادراك
تصورى ويتفاوت درجاته جلاء وخفاء ثم قد يتبعه التصديق بتلك
النسبة فيكون يقينا حسنا وعلما نافعا وقد يكون معه جحود
كما قال تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم وقد يطلق اليقين
على التصديق اليقينى ودرجاته فى الحمل على العمل بمقتضاه قوة وضعفا
لا تتناهى ولما كان المعنى الثانى للتصديق من اثار المعنى الاول
ويتفاوت قوته وضعفه بحسب تفاوت قوة الاول وضعفه
مثل تفاوت مراتب السخونة بتفاوت مراتب قوة التسخين وضعفه
فيضعف عند الغفلة وصرف الهم الى الامور الدنيوية المشغلة للقلب
قال صلى الله عليه وسلم ان الايمان ليخلق فى جوف احدكم كما يخلق
الثوب فاسالوا الله ان يجدد الايمان فى قلوبكم اخرجه الطبرانى
فى الكبير والحاكم عن ابن عمرو ولما كان تجديد الايمان بالمعنى الاول

مستلزما لتجديده بالمعنى الثانى قال صلى الله عليه وسلم جددوا
ايمانكم اكثروا من قول لا اله الا الله رواه الامام احمد عن ابى هريرة
باسناد صحيح كما فى السراج المنير فان اكثار التكلم بلا اله الا الله
مصدقا بمضمونها يجدد الكيفية النفسية ولما كان مراتب قوة
التصديق بالمعنى الاول تتفاوت على حسب تفاوت مراتب الاذعان
المتفاوت على حسب تفاوت مراتب اليقين كان اليقين هو المنشا
للاذعان المستتبع للتصديق ولذا قال صلى الله عليه وسلم العلم
حيا الاسلام وعماد الايمان الحديث فكل من قوى يقينه قوى عملا دائما
فقوى ايمانه ومن هنا قال صلى الله عليه وسلم ما اعطى عبد افضل
من حسن اليقين والعافية فاسالوا الله حسن اليقين والعافية
اللهم انى اسالك حسن اليقين والعافية فان اليقين هو المدار
للايمان الذى هو المدار للسعادة الابدية فان الايمان الذى هو
التصديق القلبى لا يتحقق الا عند تحقق الاذعان والاذعان لا يتحقق
الا عند تحقق اليقين سواء كان ذلك اليقين عن دليل او عن نور يقذف
فى القلب فيكشف له صدق ما اذعن له من غير روية ولا فكر ولا
استدلال والاول هو المستدل والثانى هو المقلد والاحاديث
قد دلت على تفاوت مراتب اليقين منها قوله صلى الله عليه وسلم
ان من اضعف اليقين ان ترضى الناس بسخط الله تعالى الحديث
وقوله صلى الله عليه وسلم ما اخاف على امتى الا ضعف اليقين وقوله
ان عيسى بن مريم كان يمشى على الماء ولو ازداد يقينا لمشى فى الهواء وقول
على بن ابى طالب فى ابى بكر يوم وفاته رحمك الله ابا بكر كنت اول
القوم اسلاما واخلصهم ايمانا واكثرهم يقينا الاثر بطوله فلما تفاوت
مراتب قوة التصديق بتفاوت مراتب الاذعان المتفاوت بتفاوت
مراتب اليقين المستفاد من الدليل المتفاوت مراتب قوته او النور
المقذوف فى القلب المتفاوت مراتب امنائه بتقدير العزيز العليم
تفاوت مثاقيل الايمان بالمعنى الثانى من مثقال ذرة فما دونها الى
مثل ايمان ابى بكر الصديق الذى يقول فيه عمر بن الخطاب رضى الله
عنهما لو وزن ايمان ابى بكر بايمان اهل الارض لرجح بهم كذا فى الجامع
الكبير للسيوطى معزوا الى جماعة منهم الحكيم وحسنه فى فضايل الصحا

سريف باب ابن عمر ان اليقين
من تعم نبيا او رزق سنته
ويضعف اليقين الحديث ورواه

بلغ

عن عديل بن شرحبيل قال قال عمر بن الخطاب فذكره فاتضح ان الايمان
والتصديق القلبي يزيد وينقص من غير ضميمة الاعمال قال الحافظ
السيوطي رحمه الله في فتاويه الاصولية الدينية ما نصه وفي الحديث
الايمان يزيد وينقص اخرجه احمد في مسنده من حديث معاذ بن جبل
مرفوعا والديلمي في مسند الفردوس من حديث ابي هريرة مرفوعا
انتهى ثم نقول اذا علمت ان التصديق الشرعي هو التصديق اللغوي
المقابل للتكذيب الذي هو فعل اختياري وان كان اثره كيفية وسيجيء
نقل كلام ابن سينا الدال على ان التصديق المنطقي عنده هو التصديق
اللغوي المقابل للتكذيب ايضا فيكون فعلا اختياريا كالشرعي
وان كان اثره كيفية فاعلم ان العلم وادراك ان النسبة واقعة او ليست
بواقعة ليس نفس الاذعان ولا مستلزما له ولا نفس الحكم والتصديق
ولا مستلزما له وكذلك الاذعان ليس نفس الحكم والتصديق ولكن
التصديق لا ينفك عن الاذعان اما ادراك ان النسبة واقعة او ليست
بواقعة ليس نفس الاذعان فلان العلم هو ادراك عين البصيرة
ما شاء الله ان يدرك من المعاني بنور يقذفه الله في القلب وهو نظير
رؤية البصيرة بالصورة الحاصلة في الذهن عند انبساط النور
المقذوف في القلب عليها وهو اي التعلق المذكور من مقولة النسبة
فانه نسبة بين نور عين البصيرة والصورة الحاصلة في النفس
المنكشفة لها في مراة النور المقذوف في القلب والاذعان من مقولة
الكيفيات النفسانية كما ذكروه ومع ذلك فقد يحصل للنفس
ادراك ان النسبة واقعة ادراكا يقينيا ولا يحصل لها الاذعان
لتلك النسبة كما سيجيء توضيحه فلو كان العلم وادراك ان النسبة
واقعة عين الاذعان امتنع الانفكاك بينهما بالضرورة وليس الاذعان
من مقولة الانفعال كما قيل لان الانفعال متصرم والاذعان باق
في النفس واما ان الادراك المذكور ليس مستلزما للاذعان فلان
النبي صلى الله عليه وسلم اذا جاء بالمعجزة على وفق دعواه فقد ينكشف
للناظر فيها صدق دعواه وانها مطابقة للواقع لعلمه بوجه دلالة
المعجزة على ذلك وقد لا ينكشف وعلى الاول فقد يذعن لما انكشف له
من صدق دعواه فيصدقه كمن امن عند ادراك وجه دلالة المعجزة

على صدق دعواه كقتات بن اشيم المذكور وقد لا يذعن لما انكشف
له من صدق دعواه ظلما وعلوا كالجاحدين الذين وصف الله حالهم
بقوله تعالى فلما جاءتهم اياتنا مبصرة قالوا هذا سحر مبين وجحدوا بها
واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا فانهم مع استيقان ان دعواه مطابقة
الواقع لعلمهم بوجه دلالة الايات على صدقها بدليل الجحود الذي هو
انكار للشيء مع العلم بكونه حقا لم يصدقوا بها بل جحدوا وكذبوا بها
ظلما عن انفسهم وعلوا على من ارسل اليهم لما حكم على انفسهم سلطان
الحسد كما حكم على اهل الكتاب الذين وصف الله حالهم بقوله ود
كثير من اهل الكتاب لو يردونكم من بعد ايمانكم كفارا حسدا من
عند انفسهم من بعد ما تبين لهم الحق فلو كان الاستيقان الذي هو ادراك
ان النسبة واقعة يقينا مستلزما للاذعان لما انفك عنه في مادة
ما تحقيقا لمعنى اللزوم لكن النص قد دل على الانفكاك فظهر ان الادراك
المذكور كما انه ليس نفس الاذعان كذلك ليس مستلزما له وذلك
لما مر ان اليقين بالمعنى الاول اعم من ان يحمل صاحبه على العمل بمقتضاه
او لا فيجامع احد فردي الجحود كما يجامع فرده الاخر الاذعان واما ان
الادراك المذكور ليس عين التصديق فلان التصديق بالمعنى المصدري
كما بيناه من مقولة الفعل وبمعنى الحاصل بالمصدر من مقولة الكيف
والعلم والادراك ان كان من مقولة النسبة كما بيناه او من مقولة
الانفعال كما قيل فمغايرتهما ظاهرة وان كان من مقولة الكيف كما هو
الاصح في المشهور فليس عين التصديق ايضا لان التصديق بالمعنى
الثاني اثر التصديق بالمعنى الاول ومن يدعي ان التصديق والحكم نفس
العلم ويعني ادراك ان النسبة واقعة لا يقول بان العلم اثر التصديق
فكون التصديق كيفا بالمعنى الثاني لا يجديه نفعا ولتوضيحه قوله صلى الله
عليه وسلم سيصيب امتي في اخر الزمان بلاء شديد لا ينجو منه الا رجل
عرف دين الله فجاهد عليه بلسانه وقلبه فذلك الذي سبقت
له السوابق ورجل عرف دين الله فصدق به رواه ابو نصر السجزي
في الابانة وابو نعيم عن عمر كذا في الجامع الكبير للسيوطي رحمه الله
فعطف قوله صدق به على عرف دين الله بالفاء المفيدة للترتيب
وهو دليل على ان التصديق غير المعرفة فانه لا ترتيب بين الشيء ونفسه

وهو ظاهر وعليه ظاهر قوله تعالى وقال الذين اوتوا العلم والايمان
لقد لبثتم في كتاب الله الى يوم البعث الاية فان الاصل في العطف المغايرة بلغ
واما ان الادراك المذكور ليس مستلزما للتصديق فلان التصديق
بالمعنى المصدري لا يصدر عن النفس الا عند قيام الاذعان بها كما
ان التكذيب لا يصدر عنها الا عند قيام الاباء والمقاومة بها وقد
تبين ان الادراك لا يستلزم الاذعان فعدم استلزامه للتصديق
التابع للاذعان اظهر وابين ومما يزيده وضوحا ما حكاه شيخ الاسلام
قاضي القضاة بتونس ابو عبد الله محمد البقني في كتابه تحرير المطالب
في شرح عقيدة ابن الحاجب ما نصه وقد نقل عن ابي جهل انه قال نعلم
ان محمدا نبي ولكن لا نؤمن به ابدا انتهى فانه صريح في ان العلم بالشيء
لا يستلزم التصديق به فضلا عن ان يكون عين التصديق به وفي
معناه ما في الدر المنثور في سورة الانعام في قوله تعالى قد نعلم انه
ليحزنك الذي يقولون فانهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بايات الله يجحدون
ما نصه واخرج ابن ابي حاتم وابو الشيخ عن ابي يزيد المدني ان النبي
صلى الله عليه وسلم لقي ابا جهل فجعل ابو جهل يلاطفه ويسائله فمر به
بعض شياطينه فقال اتفعل هذا لمحمد قال اي والله اني لافعل به
هذا واني لاعلم انه صادق ولكن متى كنا تبعا لبني عبد مناف وتلا ابو
يزيد فانهم لا يكذبونك الاية انتهى فانه صريح في انه عالم بصدقه
وانه لم يمنعه من التصديق به واتباعه الا حب الرياسة فعلمه بصدقه
لم يستلزم التصديق به فضلا عن ان يكون عين التصديق به واما ان
الاذعان ليس نفس التصديق فلان الاذعان كيفية انفعالية نفسانية
والتصديق فعل اختياري للنفس ناشئ عن الاذعان التابع للعلم فلا
يكون عينه ولا اثر له وان كان كيفا والحاصل انا اذا ادركنا نسبة
خبرية ادراكا يقينيا اي انكشف لعين بصيرتنا بسبب النور
المقذوف في القلب ان تلك النسبة مطابقة للواقع ومتحققة فيه
فاما ان يقوم بالنفس استعداد سرعة القبول والاذعان وهو
كيفية استعدادية تسمى باللاقوة الطبيعية والوهن الطبيعي
نظيرها اللين في المحسوسات واما ان يقوم بها استعداد الاباء
والمقاومة وهي كيفية استعدادية تسمى بالقوة الطبيعية واللاانفعال

الطبيعي

الطبيعي نظيرها الصلابة في المحسوسات ويشير الى الاول قوله
تعالى ثم تلين جلودهم وقلوبهم الى ذكر الله والى الثاني قوله تعالى
فويل للقاسية قلوبهم من ذكر الله فان قام بالنفس الكيفية الاولى
تبعها الاذعان والقبول لتلك النسبة الخبرية وان قام بها الكيفية
الثانية تبعها الاباء والمقاومة لها ويشير الى ذلك قوله تعالى واذا ذكر
الله وحده اشمازت قلوب الذين لا يؤمنون بالاخرة واذا ذكر الذين
من دونه اذا هم يستبشرون فعند قيام الاذعان لتلك النسبة
بالنفس يصدر من النفس التصديق بها بالمعنى الاول وعند قيام الاباء
لها بالنفس يصدر من النفس التكذيب بها كما يوضحه قوله تعالى فلا
وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا
مما قضيت ويسلموا تسليما فان من لم يحكمه فيما شجر بينهم لم يكن مذعنا
لما جاء به وان كان مستيقنا لصدقه وكل من لم يكن مذعنا لما جاء به
لم يكن مصدقا لما مر ان التصديق لا يصدر عن النفس الا عند قيام الاذعان
بها والا لكان مصدقا مع وجود الاباء المقابل للاذعان وهو محال فان
كل من قام بنفسه الاباء والاشمئزاز والعزة والشقاق فانما يدعوه
ذلك الى التكذيب كما يدل عليه قوله تعالى فان تولوا فانما هم في شقاق
وقوله تعالى بل الذين كفروا في عزة وشقاق وقوله تعالى ان الذين
لا يؤمنون بالاخرة قلوبهم منكرة وهم مستكبرون فلو جاز ان يكون
مصدقا مع انتفاء الاذعان ووجود مقابله من العزة والاباء لزم اجتماع
المتنافيين التصديق والتكذيب وهو محال فظهر ان كل من لم يحكمه
لم يكن مصدقا ومؤمنا ثم ان من حكمه لا يتم بذلك ايمانه الا اذا كان
بحيث لا يجد في نفسه حرجا مما قضى وضيقا والا لكان تحكيمه نفاقا
فان من وجد ذلك في نفسه فقد قام بنفسه الاباء لما قضى والعزة
المستلزم للتكذيب المنافي للتصديق والايمان فلا بد لتحقق الايمان
من التحكيم ظاهرا والاذعان باطنا ولهذا قال ويسلموا تسليما اي
ويذعنوا اذعانا تاما شاملا للظاهر والباطن قال في الكشاف ويسلموا
وينقادوا ويذعنوا لما تاتي به من قضائك لا يعارضونه بشيء من قولك
سلم لامر الله واسلم له وحقيقته سلم نفسه له واسلمها اذا جعلها
سالمة له خالصة وتسليما تاكيد للفعل بمنزلة تكريره كانه قيل

وينقاد والحكمه انتفاء الاشبهة فيه بظاهرهم وباطنهم انتهى
وتبعه البيضاوى وغيره فى تفسير التسليم بالانقياد وقد مران
الايمان فى اللغة هو التصديق المقابل للتكذيب الذى هو نسبة المتكلم
الى الصدق الذى هو التكلم بما يدل على صدقه الذى هو فعل اختيارى
وان الاذعان من مقولة الكيف فليس التسليم عين الايمان والتصديق
لامفهوما ولاماصدقا كما هو الظاهر من قوله تعالى وما زادهم الا ايمانا
وتسليما فيكون من عطف السبب على المسبب فان زيادة التسليم
والاذعان سبب لزيادة التصديق وقوة الجزم كما مر وكلما كان كذلك
كان حاصل معنى الاية انهم لايتصفون بالايمان والتصديق حتى يتصفون
بهذين الوصفين التحكيم فى الظاهر والاذعان فى الباطن فانهم اذا اتصفوا
بالتحكيم ولم يكن ذلك نفاقا بل كان عن اذعان وتسليم كانوا مصدقين
لامحالة اى متكلمين بقلوبهم بما يدل على صدق النبى صلى الله عليه وسلم
لما مر ان الاذعان اذا قام بالنفس استتبع التصديق فالتسليم والاذعان
شرط لتحقق التصديق الذى هو الايمان لا انه نفس التصديق كما جرى
عليه العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد تمسكا بالاية المذكورة
افقد تبين ان الاية لادلالة فيها على ما ادعاه بل على خلافه والله اعلم
ثم اعلم ان الامام حجة الاسلام الغزالى ذكر فى قواعد العقايد من الاحيا
ان الايمان عمل من الاعمال وهو افضلها وقال فى كتاب الطهارة واما
عمل القلب فالغاية القصوى عمارته بالاخلاق المحمودة والعقايد
المشروعة انتهى ومن المعلوم ان عمارة القلب بالعقايد المشروعة
انما هو باحداث تلك العقايد فيه بالتصديق بها كما يوضحه قوله
فى قواعد العقايد ايضا ان العقايد من اعمال القلوب فقد تعبدنا
بتلقيها بالقبول والتصديق بعقد القلب عليها ولولا انه من الاعمال
لما اوردناه فى هذا الكتاب الخ والقبول هنا هو الاذعان والتسليم
لها والتصديق تكلم القلب بما يناسبه بالجزم بعد الاذعان والقبول
وكلما كان كذلك كان الامام قائلا بكون التصديق فعلا اختياريا للقلب
فتفسيره الايمان لغة فى قواعد العقايد بالتصديق ثم قوله ان محل التصديق
بالقلب فهو تسليم وترك للاباء والجحود لعله تسامح ومبالغة تنبيها
على قوة مدخلية التسليم فى تحقق التصديق فان الاذعان بحققه يتحقق

التصديق

التصديق بانتفائه ينتفى وكانه لشدة هذا الالتباس والتلازم
بينهما ظنهما شيئا واحدا غير واحد من العلما والله اعلم ويتلخص من هذا انا
اذا صدقنا بنسبة خبرية فهناك امور عشرة منها خمسة من مقولة
الكيف احدها النور المقذوف فى القلب الذى هو المعنى القايم بالنفس
الكاشف لحقايق الاشيا لعين البصيرة الثانى صورة تلك النسبة المعلومة
الثالث استعداد الاذعان لتلك النسبة الرابع نفس الاذعان الخامس
الكلام النفسى بمعنى المتكلم به ومنها ثلاثة من مقولة النسبة الاول
حصول تلك الصورة المعلومة فى النفس الثانى انبساط النور المقذوف
فى القلب على تلك الصورة المعلومة الثالث تعلق رؤية البصيرة بتلك
الصورة عند انبساط النور المقذوف فى القلب عليها وهذا هو العلم
ومنها واحد من مقولة الانفعال وهو انتقاش النفس بالصورة الحاصلة
الملقاة فيها من المبدا الفياض ومنها واحد من مقولة الفعل وهو تكلم
النفس بنسبة تلك الصورة الحاصلة فيها الى الواقع بالمطابقة لرؤية التحقق
فيه وهذا هو التصديق بالمعنى المصدرى الذى هو الحكم وبقية الامور
من ضرورياته ثم ان زمان انتقاش الذهن بتلك الصورة عين زمان حصولها
فيه عين زمان انبساط النور المقذوف فى القلب على تلك الصورة عين
زمان تعلق رؤية البصيرة بتلك الصورة فهى امور متغايرة بالذات
متحدة بالزمان ومن هنا لك ينكشف لك ان العلم ليس نفس الصورة
الحاصلة فى الذهن كما يقال انه التحقيق فان الصورة الحاصلة نفس المعلوم
والعلم هو ادراك عين البصيرة وتعلق رؤيتها بتلك الصورة الحاصلة
فى الذهن الذى هو نسبة بينها وبين عين البصيرة فليس كما هو المشهور
ان العلم والمعلوم متحدان بالذات متغايران بالاعتبار وما يقال ان
المعلوم لو لم يكن عين العلم بالذات وغيره بالاعتبار لزم التسلسل فى
الصور الذهنية كما نقله السيد قدس سره فى حاشية شرح التجريد
عن الفارابى فكلام لايتم وان كان صادرا عن ذلك الفيلسوف الملقب
بالمعلم الثانى فلننقل توضيحا للمرام وتحقيقا للمقام فنقول السيد قدس
سره بعدما قال العلم هو الصورة المرتسمة التى هى مراة يشاهد بها ذو
الصورة لاحصولها ولذلك جعل المحققون العلم من مقولة الكيف قال
وقال ابو نصر الفارابى فى تعاليقه المدرك بالحقيقة هو نفس الصورة المنتقشة

في ذهنك واما الشئ الذى هذه الصورة صورته فهو معلومة
بالعرض فالمعلوم هو العلم والا كان يتسلسل الى ما لا نهاية له قال
قدس سره هذه عبارته اى الفارابى وفيها اشارة الى ان الصورة لما
حصلت فى الذهن انكشفت بنفسها وصارت معلومة بذاتها لا بعلم
اخر زايد عليها وصورة منتزعة منها والا لتسلسلت العلوم
الى ما لم ينته الى حد تقف عنده وبتوسط هذه الصورة ينكشف الامر
الخارجى فالعلم والمعلوم الاول متحدان ذاتا وان اختلفا اعتبارا انتهى
كلامه قدس سره وفيه بحث اذ لا يلزم من كون الصورة المنتقشة بلغ
فى الذهن هى المدركة بالذات والمراة لمشاهدة ذى الصورة ان تكون
هى نفس العلم قوله والا كان يتسلسل العلوم التى هى الصور الذهنية
الى ما لم ينته الى حد تقف عنده قلنا انما يلزم ذلك اذا كان كل امر
يكون مراة لمشاهدة امر اخر صورة ذهنية منتزعة من صورة اخرى
فانه اذا كان كذلك لزم ان يكون لمشاهدة كل صورة ذهنية هى مراة
لمشاهدة ذى الصورة الخارجى صورة اخرى ذهنية منتزعة منها
يكون مراة لمشاهدتها وهلم جرا الى ما لا نهاية له وهو ممنوع اذ ثمة من
الامور الذهنية ما هو مراة لمشاهدة جميع الصور الذهنية التى هى
مراة لمشاهدة ذوى الصور الخارجية وذلك الامر الذى هو مراة لجميع
الصور الذهنية مشهود لذاته لعين البصيرة غير محتاج الى ان يشاهد
فى مراة صورة منتزعة منه حتى يلزم التسلسل وذلك الامر هو النور
المقذوف فى القلب الكاشف لصور الاشياء الحاصلة فى الذهن لعين البصيرة
فان النور ظاهر لذاته مظهر لغيره فهو من حيث انه مظهر لغيره هو مراة
لمشاهدة جميع الصور الذهنية ومن حيث انه ظاهر لذاته مشهود لعين
البصيرة لذاته من غير احتياج الى ان يشاهد فى مراة اخرى فلا يلزم
تسلسل اصلا وبالله التوفيق فصلا ووصلا واما من عرف العلم بانه
حصول صورة الشئ فى العقل فان اراد به الصورة الحاصلة كما قال السيد
قدس سره فى حاشية شرح التجريد حيث قال ومن عرف العلم بحصول
الصورة اراد الصورة الحاصلة لكنه نبه بتقديم الحصول عليها مع اضافتها
الى الشئ على كونها محفوفة بنسبتين نسبة الى العالم بالحصول فيه ونسبة
الى المعلوم بالتعلق به ولذلك صار مبدءا لاضافة كل منهما الى اخر انتهى

ففيه ما عرفت وان اراد به ظاهره فهو وان كان من مقولة النسبة لكنه
ليس نفس العلم لان الحصول صفة المعلوم وظاهر ان العلم صفة النفس
العالمة لا صفة المعلوم اذ لا شك ان ادراك البصيرة لتلك الصورة اى
تعلق رويتها بها صفة للنفس قايمة بها بخلاف الحصول فالعلم هو هذا الادراك
لا الحصول وان كان كل منهما من مقولة النسبة فان قلت كما فى شرح المقاصد
ان حصول الصورة فى العقل ايضا صفة للعاقل انتهى قلت نعم لكنه صفة
اعتبارية تحصل له بسبب متعلقه الذى هو الصورة فهو من باب وصف
الشئ بحال متعلقه نحو مررت برجل حسن غلامه بخلاف العلم فانه وصف
للعالم وحال قايمة به لا بمتعلقه كما هو واضح فليس احدهما عين الاخر
فالحمد لله ولى التوفيق الذى بيده ملكوت التحقيق حمدا كثيرا طيبا مباركا
فيه كما ينبغى لجلاله ويليق ثم نقول ان العلامة التفتازانى صرح فى شرح
المقاصد بان التصديق المنطقى هو التصديق اللغوى المقابل للتكذيب بعد
تصريحه بان الشرعى ايضا هو اللغوى المقابل للتكذيب وقد تقدم الكلام
فى تحرير اللغوى والشرعى بما يسره الله فلنضف اليه طرفا من الكلام فى تحرير
التصديق المنطقى تحقيقا للمقام وتوضيحا للمرام والله ولى كل توفيق وانعام
فنقول اذا علمت من التقرير السابق ان العلم هو الادراك المذكور وانه من
مقولة النسبة وان التصديق بالنسبة الخبرية هو تكلم النفس بما يدل
على صدقها ومطابقتها للواقع وانه من مقولة الفعل وتابع للاذعان ظهر لك
ان ثانى قسمى العلم حقيقة هو الادراك المتعلق بالنسبة الخبرية التى تعلق
بها الاذعان المستتبع للتصديق وان التصديق ليس نفس ثانى قسمى العلم
كما يشعر به تقسيمه المشهور الى التصور والتصديق بل هو اى التصديق
امر يتعلق بما يتعلق به ثانى قسمى العلم اعنى النسبة الخبرية المذعنة واما
القسم الثانى من العلم فهو الادراك المقارن للحكم لا نفس الحكم ولا مجموع
التصور والحكم فان العلم من مقولة الاضافة او الكيف او الانفعال
والحكم من مقولة الفعل ولا شئ من الفعل باحدى الثلاث الاول فالتحقيق
فى تقسيم العلم تقسيمه الى تصورين تصور ساذج وتصور معه حكم على
ان يكون القسم الثانى نفس الادراك المقارن للحكم اى ادراك المتعلق بنسبة
خبرية تعلق بها حكم لا الحكم ولا مجموع التصور والحكم وحاصل هذا التقسيم
ان العلم ان كان ادراكا لنسبة خبرية تعلق بها حكم بنفى او اثبات فهو المسمى

تصورا فقط وتصورا ساذجا فهو اى تسمية ثانى قسمى العلم تصديقا اصطلاح
مبنى على تسامح فانه تسمية لاحد المتعلقين بالنسبة الخبرية المذعنة اعنى
الادراك باسم المتعلق الاخر الذى هو التصديق بها لنكتة هى التنبيه
على ان التصديق هو الغاية القصوى فى تميز احد القسمين عن الاخر فان
التصور الذى معه حكم انما يتميز عن التصور الساذج كمال التميز بالتصديق
التابع للاذعان وان كان اصل التميز حاصلا بمجرد الاذعان من غير اعتبار
انضمام تعلق الحكم بها اليه واما تقسيمه الى تصورين تصور معه حكم
وتصور لا حكم معه ثم تسمية مجموع التصور مع الحكم تصديقا كما هو المشهور
من مذهب الامام وتابعيه فهو ايضا اصطلاح مبنى على تنزيل شرايط
التصديق منزلة الاجزاء ثم التعبير عن الكل باشرف الاجزاء الذى هو
التصديق للنكتة المذكورة والامام مع كونه قايلا بهذا الاصطلاح
المشهور عنه المبنى على التسامح المذكور قايل بما هو التحقيق ايضا من
ان التصديق الذى هو الحكم خارج عن ثانى قسمى العلم مقارن له وذلك
لان العلم عند الامام من قبيل الاضافات والتصديق عنده عبارة عن نفس
الحكم والحكم عنده من قبيل الافعال اما ان العلم عنده من قبيل الاضافات
فلما قال السيد قدس سره فى حاشية شرح المطالع ان العلم فيه خلاف
نشا من ان العلم ليس بحاصل قبل ارتسام الصورة فى الذهن وحاصل
معه والحاصل ح شيئان الصورة المرتسمة وانفعال النفس عنها
بالقبول ومن قال انه من مقولة الاضافات يقول ايضا فى حالة الادراك
تحصل اضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم لم تكن حاصلة قبله فهى
العلم والامام مع كونه قايلا بارتسام الصورة والوجود الذهنى ذهب
الى ان العلم من قبيل الاضافات انتهى واما ان التصديق عنده نفس
الحكم وان الحكم عنده من قبيل الافعال فلان العلامة التفتازانى
بعد ان قال فى شرح المقاصد قد اشتهر تقسيم العلم الى التصور والتصديق
الى ان قال وحاصل التقسيم ان العلم اما ان يعتبر فيه الحكم وهو التصديق
اولا وهو التصور ومعناه ان التصديق هو الحكم مع ما يتعلق به من التصورات
على ما هو صريح كلام الامام لا الادراك المقيد بالحكم على ما يسبق الى الفهم
من عبارته حيث يقول انه الادراك المقارن للحكم او الادراك الذى
يلحقه الحكم الخ قال ثم ان كثيرا ما يصرح بانه عبارة عن نفس الحكم ويجعل

الحكم

الحكم تارة من قبيل الافعال وتارة ماهية مسماة بالكلام النفسى ليست
من جنس الاعتقاد ولا من جنس الارادة انتهى وكلما كان كذلك اى كان
العلم عند الامام من مقولة الاضافة وكان الحكم عنده فعلا والتصديق
حكما لم يكن التصديق وحده ولا بمجموع التصور مع الحكم عين احد قسمى
العلم عنده حقيقة بل ثانى قسمى العلم عنده على التحقيق هو الادراك
المقارن للحكم على ان يكون الحكم الذى هو التصديق عنده خارجا عن
الادراك متعلقا بالنسبة الخبرية التى تعلق بها الادراك كما هو
ظاهر قوله انه الادراك المقارن للحكم وقوله انه الادراك الذى يلحقه
الحكم اى يتعلق بمتعلقه الذى هو النسبة الخبرية فما دل عليه ظاهر
كلامه هذا اجرى منه على ما هو التحقيق وما دل عليه صريح كلامه الاخر
من ان التصديق هو الحكم مع ما يتعلق به من التصورات جرى منه على التسامح
المذكور للتنبيه السابق ثم نقول لا مخالفة بين جعله الحكم من قبيل
الافعال وبين جعله كلاما نفسيا لما مر ان الكلام النفسى بالمعنى المصدرى
الذى هو التكلم فعل اختيارى للنفس والله اعلم اذا تمهد هذا فنقول
اذا كان صاحب المطالع فى قوله العلم اما تصور ان كان ادراكا ساذجا
واما تصديق ان كان معه حكم بنفى او اثبات انتهى مختارا لمذهب الامام
كما دل عليه كلام الشارح فما اورد عليه من ان التصديق اما نفس الحكم
واما مجموع الادراكات والحكم وايا ما كان لا يندرج تحت العلم اما اذا
كان نفس الحكم فلانه عبارة عن ايقاع النسبة وهو من مقولة الفعل
فلا يدخل تحت العلم الذى هو من مقولة الكيف او الانفعال واما
اذا كان التصديق هو المجموع فلان الحكم ليس بعلم والمجموع المركب
من العلم وما ليس بعلم لا يكون علما انتهى مندفع عنه بانا نختار اولا
ان التصديق نفس الحكم وان الحكم فعل اختيارى كما هو تحقيق مذهب
الامام فيما قولكم فلا يندرج تحت العلم الخ قلنا انه كذلك حقيقة
فان العلم عند الامام نسبة ولكن انما عده قسما منه ومندرجا تحته
اصطلاحا مبنيا على التسامح المذكور للتنبيه المذكور ونختار ثانيا
ان التصديق هو المجموع كما هو اصطلاح الامام المبنى على التسامح
المذكور والجواب عن الاعتراض المذكور ما تقدم واما ما ذكره شارح
المطالع فى الجواب من قوله ان الحكم وايقاع النسبة والاسناد كلها

المذعنة م
المذعنة مح

عبارات والفاظ والتحقيق انه ليس للنفس هاهنا تاثير وفعل بل اذعان
وقبول للنسبة وادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة فهو من
مقولة الكيف وكيف لا وقد ثبت في الحكمة ان الافكار ليست موجدة
للنتايج بل هي معدات للنفس لقبول صورها العقلية عن واهب الصور
ولولا ان الحكم صورة ادراكية لما صح ذلك انتهى ففيه بحث فان لا ننكر ان
للنفس عند التصديق بالنسبة الخبرية ادراكا لان النسبة واقعة
او ليست بواقعة عين الاذعان لما دل عليه كلام السيد قدس سره في
حاشية شرح المطالع حيث قال في قول الشارح بل اذعان وقبول
للنسبة وهو اعني ذلك الاذعان والقبول ادراك ان النسبة واقعة
اي مطابقة للاشيا في انفسها او ليست بواقعة انتهى بل ولا استلزاما
له ولا نفس الحكم والتصديق وكذلك الاذعان ليس بنفس الحكم والتصديق
وقد مر بيان ذلك كله بما لا ينازع فيه منصف واما ان الافكار ليست
موجدة للنتايج بل هي معدات للنفس لقبول صورها العقلية
من واهب الصور فهو مسلم فان الله تعالى هو الموجد لكل شي على
اصل الاشعري الموافق لنصوص الكتاب والسنة بل وعند الحكما
ايضا فقد قال الاستاذ المحقق جلال الدين محمد الدواني رحمه الله
تعالى في شرحه للعقايد العضدية واعلم ان تحقيق مذهب الفلاسفة
ان لا موثر في الحقيقة الا الله وان الوسايط بمنزلة الشرايط والالات
وقد صرح به في الشفا الحكيم لا ينكرون التوقف على الوسايط وظاهر
مذهب الاشعري نفيه انتهى وانما قال ظاهر مذهب الاشعري نفيه
لانه قايل بان الوسايط اسباب عادية يفعل الله عندها لا بها
وسيجي تحقيق مذهبه في فصل الاستطاعة والكسب ان شا الله تعالى
وقال الاستاذ الدواني في رسالة خلق الاعمال اعلم ان للتوحيد
بحسب القسمة الاولى ثلاث مراتب ادناها توحيد الافعال وهو ان
يتحقق بعلم اليقين او بعين اليقين او بحق اليقين ان لا موثر في الوجود
الا الله تعالى وقد انكشف ذلك على الاشعري اما من وراء حجاب القوة
الفكرية او اقتبسه من مشكاة النبوة فانه قليلا ما يفارق ظواهر
الكتاب والسنة والحكما ايضا قايلون بان الله هو الفاعل الحقيقي
لجميع الممكنات وما عداه بمنزلة الشرايط والالات وهذا وان كان
أن

ولان لها صح

وقولها لا ان النسبة واقعة او لا ان الاذعان كيفية نفسانية
وكل ليس شي منهما ادراك ان النسبة واقعة او ليست
بواقعة عين الاذعان ع

المسماة بعيون الجواهر صح

خلاف

خلاف ما اشتهر بين المتاخرين المنتحلين لاقاويلهم لكنه مما يصرح به
المحققون منهم حتى شيخهم ورئيسهم ابي علي الحسين بن عبد الله بن سينا
في كتابه المشهور بالشفا الى انتهى ولكنه لا يلزم من ذلك اي من كون
الافكار معدات للنفس لقبول صور النتايج لا موجدات ان يكون الحكم
صورة ادراكية اذ انما يلزم ذلك لو كان الحكم نفس الصورة المفاضة
على النفس من واهب الصور وليس كذلك بل الحكم فعل يصدر من النفس
بعد قبولها صورة القبول والاذعان المفاضة عليها من واهب الصور
بعد الفكر الصحيح وبيان ذلك ان صورة النتيجة عند شروع الطالب
لعونهما في الاستدلال عليها اي حين كونه مترددا فيها لا شك انها
حاصلة في النفس لا على وجه الاذعان لان كل تصديق بنسبة مسبوق
بالاذعان لتلك النسبة المسبوق بتصور تلك النسبة قطعا وكلما
كان كذلك لم يكن المفاض على النفس عند تمام الفكر الصحيح من واهب
الصور مجرد صورة النسبة الخيالية عن الاذعان المستتبع للحكم
فانها من تلك الحيثية كانت حاصلة حين التردد وقبل تمام الفكر الصحيح
وافاضة المفاض تحصيل للحاصل فلم يبق الا ان يكون المفاض صورتها
على وجه الاذعان المستتبع للحكم وافاضتها على الوجه المذكور راجعة
الى افاضة نفس الاذعان لتلك النسبة خاصة لما مر ان اصل الصورة
بدون الاذعان كانت حاصلة قبل تمام الفكر الصحيح فالقبول فيما
تقرر في الحكمة من ان الافكار معدات للنفس لقبول صور النتايج
بمعنى الاذعان الذي هو من مقولة الكيف لا بمعنى انتقاش النفس
الذي هو من مقولة الانفعال والمعنى انها معدات للنفس للاذعان
لصور نسب النتايج المستتبع للتصديق بها فالمقبول هنا اي
الصورة المفاضة التي نسبتها الى النفس بالقبول لها عن واهب الصور
لا بالصدور عنها وهو نفس القبول الذي هو الاذعان لصور نسب
النتايج وهو امر مغاير للحكم فانا قد بينا ان الاذعان ليس بنفس الحكم
والتصديق بيانا لا يمترى فيه من انصف وكلما كان كذلك لم يلزم من كون
الاذعان صورة مفاضة على النفس عند تمام الفكر الصحيح وامرا
نسبته الى النفس بالقبول عن المبدا لا بالصدور عنها ان يكون
الحكم ايضا كذلك بل لا يجوز ثم كون الاذعان مستتبعا للحكم لا ينافي

بلغ

كون الحكم فعلا اختياريا للنفس فان النفس عند قيام الاذعان بها انما
يجب صدور الحكم عنها وجوبا عاديا باختياريها ومن المقرر في محله ان الوجوب
بسبب الاختيار لاينافي الاختيار بل يحققه ويستلزمه وهذا كما قالوا
ان العاقل يستحيل عنه مادام عاقلا ان لا يغمض عينيه عند تقريب ابرة
من عينيه بقصد الغرز فيها ومع هذا فهذا الاغماض انما يصدر عنه
بالاختيار فنقول ان الله اجرى عادته ان الفكر الصحيح اذا تم فقذف بعده
في القلب نورا انكشف به لعين البصيرة ان صورة النسبة المطلوبة
مطابقة للواقع ولم يقسم بالنفس استعداد الاباء والمقاومة لذلك
المطلب بل قام بها استعداد الاذعان والقبول لتلك النسبة فافيض
عليها الاذعان والقبول لها ان يصدر من النفس التصديق بتلك النسبة
باذن الله اي تنسب النفس تلك النسبة الى الصدق ومطابقة الواقع
وذلك بان يتكلم النفس بكلام يدل على صدقها وذلك لاينافي ان يكون
التصديق كسبا وفعلا اختياريا للنفس كما لاينافي الكسب تعلق مشيئة
الحق بصدور فعل من العبد عند تعلق مشيئته به مع انه يجب صدوره
عنه لان مشيئة الله نافذة لايتخلف عنها مراده اصلا كما هو مقرر في الكتب
ومن هنالك يظهر ان تقسيم ابن سينا العلم الى التصور والتصديق في مواضع
من كتبه كما نقله عنه شارح المطالع حيث قال انه ذكر في مفتتح المقالة
الاولى من الفن الخامس من منطق الشفا ان العلم المكتسب بالفكر والحاصل
بغير اكتساب فكري قسمان احدهما التصديق والاخر التصور وقال
في الموجز الكبير في الفصل الاول من المقالة الثالثة العلم على وجهين
تصور وتصديق وفي اول فصول كتاب النجاة كل معرفة وعلم اما تصور
واما تصديق الى غير ذلك انتهى جرى على الاصطلاح المشهور المبني على
التسامح المذكور والتحقيق ما ذكره في الاشارات وفي موضع اخر من الشفا
من التقسيم الدال على ان التصديق خارج عن ثاني قسمي العلم مقارن له
وهو ما نقله شارح المطالع عنه حيث قال قال في الاشارات الشيء قد
يعلم تصورا ساذجا مثل علمنا بمعنى اسم المثلث وقد يعلم تصورا معه
تصديق مثل علمنا بان كل مثلث فان زواياه مساوية لقائمتين وذكر
في الشفا ان الشيء يعلم على وجهين احدهما ان يتصور فقط كما اذا كان له
اسم فنطق به مثل معناه في الذهن وان لم يكن هناك صدق او كذب

كما اذا قيل انسان او قيل افعل كذا فانك اذا وقفت على معنى ما تخاطب
به من ذلك كنت تصورته والثاني ان يكون مع التصور تصديق كما اذا
قيل مثلا لك ان كل بياض عرض لم يحصل لك من هذا تصور معنى هذا
القول فقط بل صدقت انه كذلك اما اذا شككت انه كذلك او ليس
كذلك فقد تصورت ما يقال لك فانا لانشك فيما لا نتصوره ولانفهمه
ولكن لم نصدق به بعد فكل تصديق يكون معه تصور ولاينعكس فالتصور
في مثل هذا المعنى يفيدك ان تحدث في الذهن صورة هذا التاليف
وما يؤلف منه كالبياض والعرض والتصديق هو ان يحصل في الذهن
نسبة هذه الصورة الى الاشيا انفسها انها مطابقة لها والتكذيب
يخالف ذلك انتهى وذلك لان التصديق اذا كان مقابلا للتكذيب عنده
كان فعلا اختياريا للنفس كما مر ويأتي والعلم عنده ليس فعلا
ذاته وان اضطرب كلامه في حقيقة العلم كما ذكره السيد قدس سره في شرح
المواقف نقلا عن الامام الرازي في المباحث المشرقية لكن لم يقل شيء
من اقواله في حقيقة العلم على اضطرابها ان العلم فعل فانه يفسره تارة
بالتجرد عن المادة وهو راجع الى امر عدمي وتارة يجعله مندرجا في مقولة
الكيف بالذات وفي مقولة المضاف بالعرض فيجعله عبارة عن صفة ذات
اضافة وتارة يجعله عبارة عن الصورة المرتسمة في الجوهر العاقل المطابقة
لماهية المعقول وتارة يجعله عبارة عن مجرد اضافة فاقواله دايرة بين
ان يجعله امرا عدميا او كيفا او اضافة فلاشيء من الفعل باحد الامور
المذكورة فلاشيء من التصديق عنده بعلم وهو المطلوب فان قلت قال
شارح المطالع بعد نقل هذا الكلام عنه ليس المراد ان العلم ينقسم الى
التصورين والا لم يكن القسمة حاصرة فان التصديق عنده علم على
مقتضى تعريفه وهو ليس شيئا منهما بل المراد ان العلم يحصل على الوجهين
وحصوله على وجه اخر لاينافي ذلك انتهى قلت انه لم يرد في قوله ان
التصديق عنده علم على مقتضى تعريفه على مجرد الدعوى وغاية ما ذكره
السيد قدس سره في بيان ذلك ان قال في قوله فان التصديق عنده
علم على مقتضى تعريفه ما نصه وهو قوله ان يحصل في الذهن نسبة
هذه الصورة الخ فانه يقتضي ان التصديق صورة ادراكية تقبلها
النفس كما ينبهنا له عليه فيكون علما واشار بقوله كما ينبهنا له عليه

الى ماذكره بقوله وقد دل اى ابن سينا بقوله ان يحصل فى الذهن نسبة
هذه الصورة على ان هذه النسبة ليست من افعال الذهن لان الفعل
لاينسب الى فاعله بكلمة فى فلا يقال الضرب حصل فى زيد بل يقال
حصل الضرب لزيد وانما ينسب بها المفعول الى القابل فيقال السواد
حصل فى الجسم والصورة حصلت فى الذهن فليس هناك للنفس الا ادراك
ان هذه الصورة التاليفية مطابقة للاشيا انفسها او ليست مطابقة
لها واما قولك نسبت هذه الصورة الى الاشيا فمن قبيل الالفاظ الموهمة
كما ان قولك الفت بين المحكوم عليه والمحكوم به يوهم ان ذلك فعلا وليس
لك هنالك الا ادراك النسبة التى هى مورد الايجاب والسلب
وادراك مطابقتها وعدم مطابقتها للواقع انتهى وانت خبير بانه ليس
بناهض فان التصديق المنطقى اذا كان عنده مقابلا للتكذيب كما
يدل عليه قوله والتكذيب يخالف ذلك كان المنطقى بعينه هو
التصديق اللغوى المقابل للتكذيب وقد مر ان التصديق بحسب اللغة
هو ان تنسبه الى الصدق وان تلك النسبة هى التكلم بما يدل
على صدقه وانه فعل اختيارى لسانيا كان او قلبيا فالتصديق المنطقى
فعل اختيارى ولا شىء من العلم بفعل اختيارى فلا شىء من التصديق
المنطقى بعلم وهو المطلوب وفى كلام ابن سينا دليل اخر على ان التصديق
المنطقى فعل اختيارى عنده غير مقابلته للتكذيب وهو انه قال
اذا قيل لك ان كل بياض عرض لم يحصل لك من هذا القول معنى هذا
القول فقط بل صدقت انه كذلك الخ وفى معناه على طبق مقتضى مقابلة
التصديق بالتكذيب بل نسبته الى الصدق ومطابقته الواقع بقولك
انه كذلك اى بتكلمك بكلام يدل على صدقه ومطابقته للواقع نحو انه
كذلك والتكلم فعل اختيارى فالتصديق المنطقى عنده فعل اختيارى
وهو المطلوب واذا كان التصديق المنطقى عنده فعلا اختياريا
بمقتضى هذين الدليلين من كلامه ومن المعلوم ان مقتضى ذلك
ان يكون التعريف المذكور للتصديق بهذا المعنى فلا بد لتعريفه المذكور
من توجيه ينطبق على ما دل عليه كلامه من كونه فعلا اختياريا
فنقول اما ان يكون النسبة المضافة الى هذه الصورة على ظاهرها
مصدرا من المبنى للفاعل مضافا الى المفعول وفاعله ضمير الذهن

محذوفا

محذوفا فيكون فى بمعنى من على حد قوله ە ە ە ە ە ە ە ە
الا عم صباحا ايها الطلل البالى وهل يعمن من كان فى العصر الخالى
وهل يعمن من كان احدث عهده ثلاثين شهرا فى ثلاثة احوالى
اى من ثلاثة احوال والتقرير والتصديق هو ان يحصل من الذهن
نسبة هذه صورة الخ اى يصدر منه هذا الفعل الذى هو نسبته
هذه الصورة الى الاشيا نفسها بالمطابقة وح يصح ان يكون النسبة
فعلا للذهن لانها لم تنسب اليه بفى حقيقة وانما نسب اليه بمن
وكما يصح ان يقال حصل الضرب لزيد يصح ان يقال حصل الضرب من
زيد بمعنى صدر منه وفيه لا يتعدى الى الغير بالذات فانه اذا صدر
من النفس نسبة تلك الصورة الى الواقع بالمطابقة حصل فى النفس
اثرها الذى هو انتساب تلك الصورة الى الواقع بالمطابقة فلما كان
تاثير النفس انما هو منها وفيها ناسب ان تذكر فى مكان من تنبيها
على هذه النكتة وقد مر ان المغايرة الاعتبارية كافية فى مثل ذلك
كما صرحوا به فى الطبيب اذا عالج نفسه فى امراضه النفسانية واما
ان تكون النسبة بمعنى الانتساب مصدرا من المبنى للمفعول ويكون
قوله والتصديق هو ان يحصل الخ عطفا على قوله فالتصور يفيدك
ان تحدث الخ من باب العطف على معمولى عاملين مختلفين والمقدم
المرفوع الجائز عند الفرا عطفا للتصديق على التصور المعمولين للابتدا
وعطفا لان يحصل على ان تحدث المعمولين ليفيدك ويكون هو رابطة
والتقدير والتصديق يفيدك ان يحصل فى الذهن انتساب هذه
الصورة الخ او يكون فى الكلام حذف مضاف اى هو موجب ان يحصل
فى الذهن انتساب هذه الصورة الخ او مجاز وتعبير بالاثر الذى هو
حصول الانتساب المذكور عن التاثير الذى هو تحصيل ذلك الانتساب
مبالغة فى تلازمهما وعدم الانفكاك بينهما وحاصل المعنى ح والتصديق
هو ما به يحصل فى الذهن انتساب هذه الصورة والمجاز كالحذف
يستعمل فى التعاريف عند وجود القرينة وهى هنا موجودة وهى قوله
السابق بل صدقت انه كذلك الدال على ان التصديق فعل اختيارى
كما قررناه وقوله اللاحق والتكذيب يخالف ذلك الدال على ما ذكرنا ايضا
كما مر وكلما كان كذلك وجب المصير الى الحذف او المجاز على التقدير

والنكتة فى التعبير عن من بفى ان التاثير القلبى انما هو منه وفيه ٤

المذكور اى كون النسبة بمعنى الانتساب وبالجملة ظهر ان المنسوب
الى الذهن بنى على هذا التقدير ليس هو التصديق المعرف حتى يكون
ذلك دليلا على ان التصديق عنده ليس بفعل اختيارى للنفس بل
هو اثر من اثاره الذى هو انتساب تلك الصورة الى الاشيا انفسها
بالمطابقة وكلما كان كذلك لم يكن فى كلام ابن سينا هذا ما يدل على ان
التصديق عنده علم لا فعل اختيارى اصلا بل فيه ما يدل على ان التصديق
عنده فعل اختيارى لا علم كما تبين وقوله قدس سره فليس هناك
للنفس الا ادراك ان هذه الصورة التاليفية مطابقة للاشياء الخ
تفريع غير صحيح فانا قد بينا ان ادراك ان النسبة واقعة اوليست
بواقعة لا يستلزم التصديق فضلا عن ان يكون عينه فمعنى نسبة
هذه الصورة الى الاشيا بالمطابقة تكلمت بما يدل على انتسابها
الى الواقع بالمطابقة بعد ادراك مطابقتها لا ادركت مطابقتها
لها كما يقتضيه بيان السيد قدس سره والتكلم كما مر فعل اختيارى
للقلب وانه ناش عن الاذعان الذى لا يتحقق الا بعد تحقق ادراك
ان النسبة واقعة كما سبق واذا علمت ان ابن سينا قايل بان ثانى
قسمى العلم تصور معه تصديق لا نفس التصديق وان التصديق عنده
فعل اختيارى ظهر لك ان تسمية ثانى قسمى العلم بگرويدن الذى
هو بمعنى التسليم والاذعان فى رسالته المسماة بدانش نامه علائى
تسامح وتعبير عن احد المتعلقين بالنسبة الخبرية اعنى الادراك
باسم المتعلق الاخر وهو الاذعان للتنبيه المذكور ويؤيده انه فسر
گرويدن بالتصديق مع ان كلامه فى الشفا دل على ان التصديق
فعل وقد تبين ان الاذعان كيفية انفعالية لا فعل فكانه قال
القسم الثانى من العلم هو الادراك المتعلق بما تعلق به الاذعان
المستتبع للتصديق اعنى النسبة الخبرية واما ما ذكره العلامة
التفتازانى فى شرح المقاصد من قوله ان ابن سينا وهو العمدة
فى المنطق والثقة فى تفسير الفاظه وشرح معانيه صرح بان التصديق
المنطقى الذى قسم العلم اليه والى التصور هو بعينه اللغوى المعبر
عنه فى الفارسية بگرويدن المقابل للتكذيب قال فى كتابه المسمى
بدانش نامه علائى دانستن دو گونه است يكى دريافتن

ددور

ودر رسيدن وانرا بتازى تصور خوانند دوم گرويدن وانرا
بتازى تصديق خوانند وهذا تصريح فى ان ثانى قسمى العلم هو المعنى
الذى وضع بازايه لفظ التصديق فى لغة العرب وگرويدن فى لغة
العجم ونفى لما عسى يذهب اليه معاند من ان گرويدن فى المنطق غيره
فى اللغة انتهى ففيه انا لا ننكر ان التصديق المنطقى هو اللغوى المقابل
للتكذيب عند ابن سينا لكن لا نسلم ان التصديق نفس ثانى قسمى
العلم عنده بل هو امر خارج عن ثانى قسمى العلم مقارن له كما بيناه
ولا انه المعبر عنه بگرويدن بل هو المعبر عنه براست گوى داشتن
اذا اضيف الى المتكلم واما گرويدن فهو معنى التسليم الذى هو الاذعان
وقد مر غير مرة ان الاذعان منشا التصديق لا نفسه وراست
گوى داشتن معناه نسبة المتكلم الى الصدق وهو التكلم بما يدل
على صدقه والتكلم فعل اختيارى كما تبين ثم قال وقال فى الشفا التصديق
فى قولك البياض عرض هو ان يحصل فى الذهن نسبة صورة هذا
التاليف الى الاشيا انفسها انها مطابقة لها والتكذيب يخالف ذلك
فلم يجعل التصديق حصول النسبة التامة فى الذهن على ما يفهمه البعض
بل حصول ان ينسب الذهن الثبوت او الانتفاء الذى بين طرفى
المؤلف الى ما فى نفس الامر بالمطابقة ومعناه نسبة الحكم الى الصدق
اعنى صادق داشتن وگرويدن وبينه بانه ضد التكذيب الذى
معناه النسبة الى الكذب اعنى كاذب داشتن وبهذا يندفع ما يقال
ان الحكم فعل اختيارى وهو الايقاع والانتزاع فكيف يكون نفس التصديق
او جزوه والتصديق قسم من العلم الذى هو من مقولة الكيف او الانفعال
ونعم ما قال من قال الاسناد والايقاع ونحو ذلك الفاظ وعبارات
والتحقيق انه ليس هاهنا للنفس تاثير وفعل بل اذعان وقبول وادراك
ان النسبة واقعة اوليست بواقعة نعم حصول هذا التصديق قد يكون
بالكسب اى مباشرة الاسباب بالاختيار كالقاء الذهن وصرف النظر
وتوجيه الحواس وما اشبه ذلك وقد يكون بدونه كمن وقع عليه الضوء
فعلم ان الشمس طالعة والمامور به يجب ان يكون من الاول فان قيل
فاليقين الحاصل بدون الاذعان والقبول بل مع الجحود والاستكبار كما
للسوفسطاى ولبعض الكفار يكون من قبيل التصور دون التصديق

يكون صح

و راست داشتن اذا اضيف الى الكلام صح

بلغ

وهو ظاهر البطلان قلنا نحن لا ندعي الا كون التصديق المنطقي على ما يفسره
رئيسهم لا على ما يفهمه كل ناسج وحائك هو التصديق اللغوي المقابل للتكذيب
المعبر عنه بكرويدن وانه لا يصح بث القول واطباق القول على ان المعتبر
في الايمان هو اللغوي دون المنطقي بل غايته انه يجب اشتراط امور كالاختيار
وترك الجحود والاستكبار واما انه يلزم على تفسيره وتفسيره كون
اليقين الخالي عن الاذعان والقبول تصورا او خارجا عن التصور والتصديق
فذلك بحث اخر لكن الكلام في امكان الايقان بدون الاذعان وفي كون بعض
الكفار موقنين بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم غير مصدقين
وفي ان كفرهم ليس من جهة الاباء عن الاقرار باللسان والاستكبار
عن امتثال الاوامر وقبول الاحكام والاصرار على التكذيب باللسان
الى غير ذلك من موجبات الكفر مع تصديق القلب لعدم الاعتداد به
مع تلك الامارات كما في القاء المصحف في القاذورات انتهى ولا يخفى
ما فيه بعد الاحاطة بما قدمناه فان كلام ابن سينا في الشفاء لا دلالة
فيه على ان التصديق المنطقي المقابل للتكذيب هو الاذعان بل الذي يدل
عليه هو ان التصديق تكلم النفس بما يدل على صدق تلك الصورة ومطابقتها
للواقع وهو ناش عن الاذعان لا نفسه كما تبين واما قوله في دانش نامه
وهو كرويدن وان كان صريحا في ان ثاني قسمي العلم هو الاذعان لكنه
يجب حمله على ان المراد ان القسم الثاني هو الادراك المتعلق بما تعلق
به الاذعان بقرينة تفسيره كرويدن بالتصديق وقد دل كلامه في
الشفا على ان التصديق المنطقي عنده هو اللغوي المقابل للتكذيب الذي
هو فعل اختياري وان التصديق ليس نفس ثاني قسمي العلم ولا نفس
الاذعان بل هو تكلم النفس الناشئ عن الاذعان الخارج عن ثاني قسمي العلم
المقارن له واذ قد تبين ان هذا الذي دل عليه كلامه في الشفا هو التحقيق
وجب حمل ما في دانش نامه عليه بالتاويل المذكور جمعا بين كلاميه
وسعيا في الاصطلاح بحسب الامكان فقوله ومعناه نسبة الحكم الى
الصدق اعني صادق داشتن صحيح وهو تقرير لكون التصديق فعلا
للنفس في الحقيقة وان لم يقصده واما قوله وكرويدن عطفا على صادق
داشتن فليس بذلك لما عرفت ان كرويدن معناه الاذعان الذي هو
منشأ التصديق لا نفسه وكذلك قوله التصديق المنطقي هو التصديق

اللغوي

اللغوي المقابل للتكذيب صحيح واما قوله المعبر عنه بكرويدن
فلا واما قوله وبهذا يندفع الى اخر ما في سياق قوله والتحقيق المنقول
عن شرح المطالع فقد عرفت ما فيه فلا حاجة الى اعادته ثم نقول
لو كان الايقان والاذعان متلازمين كما يدل عليه قوله لكن الكلام
في امكان الايقان بدون الاذعان الخ لم ينفك الاذعان عن الايقان
بالضرورة لكنه منفك عنه في صورة الجحود بنص قوله تعالى وجحدوا
بها واستيقنتها انفسهم واما ادعاء ان كفرهم كان من جهة الاباء
عن الاقرار باللسان الخ مع تصديق القلب فيرده قوله تعالى واذا ذكر
الله وحده اشمازت قلوب الذين لا يؤمنون بالاخرة الاية فان الذين
من صيغ العموم فالاية ناصة على ان كل من لا يصدق بالاخرة جاحدا كان
او جاهلا فقلبه مشمئز عن التوحيد وكل من كان قلبه كذلك لم يكن قلبه
مذعنا للتوحيد بالضرورة لان الاذعان ضد الاشمئزاز الذي هو الاباء
عن قبول الحق والمقاومة له وكل من لا اذعان له قلبيا فلا تصديق له
قلبيا اصلا لان الاذعان اما نفس التصديق كما يدعيه او منشأه كما
ههنا واما السؤال المذكور بجوابه في حاشية شرح المطالع حيث قال
قدس سره بعد تقرير كلام ابن سينا فان قيل فعلى هذا يكون العلم منقسما
الى اقسام ثلاثة تصور ساذج وتصور معه تصديق وتصور معه تكذيب
قلنا ان المراد بالتكذيب تكذيب النسبة الايجابية وهو التصديق
بالنسبة السلبية فيندرج في مطلق التصديق الشامل لهما انتهى
وتوضيحه ان حاصل الموجبة والسالبة الصادقتين حقيقة او ادعاء هذه
النسبة اي الوقوع في الموجبة واللاوقوع في السالبة مطابقة للواقع
فقد تحققت نسبة ايجابية في القضية مطلقا موجبة كانت او سالبة
وحاصل التكذيب بالنسبة الايجابية هذه النسبة ليست مطابقة
للواقع وهي قضية سالبة فالتصديق بها تصديق بالنسبة السلبية
فيندرج في مطلق التصديق الشامل لهما كما قال قدس سره فان الجاحد
اذا قال ان دعوى النبي صلى الله عليه وسلم ليست مطابقة للواقع مع
استيقان صدقها فقد صدق بهذه السالبة التي بها كذب دعوى
النبي فيصدق على ادراك ان دعوى النبي صلى الله عليه وسلم صادقة مع
الحكم عليها بانها غير صادقة جحودا انه تصور معه حكم بنفي وتصديق بسلب

وثاني قسمي العلم تصور معه حكم بنفي او اثبات فيندرج في مطلق التصديق
الشامل لهما والله اعلم ثم قال في شرح المقاصد انا لا نفهم من نسبة
الصدق الى المتكلم بالقلب سوى اذعانه وقبوله وادراكه لهذا المعنى اعني
كون المتكلم صادقا من غير ان يتصور هناك فعل وتاثير من القلب ونقطع بان
هذا كيفية للنفس قد تحصل بالكسب والاختيار بمباشرة الاسباب
وقد تحصل بدونها فغاية الامر انه يشترط فيما اعتبر في الايمان ان يكون
تحصيله بالاختيار على ما هو قاعدة المامور به واما ان هذا فعل وتاثير
من القلب لا كيفية لها وان الاختيار معتبر في التصديق اللغوي فممنوع بل
معلوم الانتفا قطعا ولو كان الايمان والتصديق من مقولة الفعل دون الكيف
لما صح الاتصاف به حقيقة الا حال المباشرة والتحصيل كما لا يخفى على من يعرف
معنى هذه المقولة انتهى وانت خبير بما فيه بعد الاحاطة بما قدمناه اما
اولا فلانا بينا ان الادراك لا يستلزم الاذعان فضلا عن ان يكون عينه
بنص قوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ﴿ومن اصدق من الله
قيلا﴾ واما ثانيا فلانه قد مر ان التصديق المنطقي هو اللغوي المقابل
للتكذيب وقد بينا ان التصديق اللغوي فعل اختياري كالتكذيب فالتصديق
المنطقي فعل اختياري وان كان اثره كيفية اعني الكلام النفسي بمعنى المتكلم
به واما ان الايمان والتصديق لو كان من مقولة الفعل لما صح الاتصاف به
حقيقة الا حال المباشرة الخ ففيه ان التصديق الشرعي كما قدمناه له
معنيان احدهما من مقولة الفعل والثاني من مقولة الكيف وهو بالمعنى
الاول وان كان منصرما كما هو مقتضى مقولة الفعل لكنه بالمعنى الثاني
باق لكونه كيفية وهو مصحح للاتصاف به حقيقة بعد المباشرة والتحصيل
كما مر والله اعلم ثم قال فان قيل قد ذكر مثل امام الحرمين والامام الرازي
وغيرهما ان التصديق من جنس كلام النفسي غير العلم والارادة قلنا
معناه انه ليس بمتعين ان يكون علما او ارادة بل كل ما يحصل في النفس
من حيث يدل عليه بعبارة او كناية او اشارة فهو كلام النفسي سواء كان
علما او ارادة او طلبا او اخبارا او استخبارا او غير ذلك وليس كلام
النفسي نوعا من المعاني مغايرا لما هو حاصل في النفس باتفاق الفرق
والا لكان انكاره انكارا للتصديق والطلب والاخبار والاستخبار وساير
ما يحصل في القلب وليس كذلك بل انكاره عايد الى ان الكلام هو المسموع

فقط

فقط دون هذه المعاني فالقول بان الايمان كلام النفس لا يكفي من التفصي
عن مطالبة انه من اي نوع من انواع الاعراض واية مقولة من المقولات
ولا محيص سوى تسليم انه من الكيفيات النفسية الحاصلة بالاختيار
الخالية عن الجحود والاستكبار وليت شعري انه اذا لم يكن من جنس
العلوم والاعتقادات فما معنى تحصيله بالدليل او التقليد وهل يعقل
ان يكون ثمرة النظر والاستدلال غير العلم والاعتقاد انتهى اقول
وفيه بحث اما اولا فلما تبين ان الكلام النفسي له معنيان الاول المتكلم
والثاني المتكلم به والاول من مقولة الفعل ولا شيء من العلم والارادة
بفعل فلا شيء منهما بكلام النفس بهذا المعنى بلا شبهة والمعنى الثاني
كلمات مخيلة مرتبة في الذهن على وجه اذا برزت في صورة الكلمات المسموعة
عادة كانت عين الكلام اللفظي وهو بهذا المعنى وان كان كيفية نفسانية
كما ان العلم في المشهور والارادة كذلك لكنه بهذا المعنى اثر الكلام بالمعنى
الاول ولا شيء من العلم والارادة وان كانا كيفيتين باثر الكلام بالمعنى
الاول فلا شيء منهما بالكلام بالمعنى الثاني ايضا فالكلام النفسي بالمعنيين
غير العلم والارادة قطعا وحيث بينا انه بالمعنى الاول من مقولة الفعل
وبالمعنى الثاني من مقولة الكيف فقد حصل ما يكفي للتفصي عن مطالبة
انه من اية مقولة من المقولات ومنه يظهر الخلل في الحصر المذكور بقوله
ولا محيص سوى تسليم انه من الكيفيات النفسانية الخ فانه اذا كان
من مقولة الفعل باحد المعنيين فقد وجد المحيص عما ذكر واما ثانيا
فلان معنى تحصيله بالدليل والتقليد تحصيل المعرفة التي يتوقف
التصديق عليها فان التصديق لا يتحقق الا عند تحقق الاذعان الموقوف
على معرفة صدق دعوى النبي صلى الله عليه وسلم اي ادراك مطابقتها
للواقع فكل من بلغه دعوة النبي وجب عليه الانقياد والاصغا لما يورده
في رسالته فان قذف الله في قلبه نورا كاشفا عن صدق ما جاء به فاذعن له
فصدق به من غير ان يكون منه نظر واستدلال فقد حصل المقصود وهذا
هو التقليد الصحيح وان لم يقذف في قلبه النور المذكور عند اول سماع
ما يورده الرسول في رسالته وجب عليه النظر حتى يظهر له صدق دعواه
فيذعن لها فيصدق بها فان شرح الصدر للاسلام قد يكون عقيب نظر
واستدلال وقد يكون ابتداء من غير نظر واستدلال وبالجملة لا يتحقق

التصديق الابعد تحقق معرفة صدق دعوى النبى وادراك مطابقتها للواقع
سواكان ذلك الادراك بالنور المقذوف فى القلب من غير ان يكون من جهة
نظر واستدلال او بواسطة الدليل ومن هنا يتضح معنى قول الشيخ ابى الحسن
الاشعرى رحمه الله تعالى التصديق قول فى النفس غير انه يتضمن المعرفة
ولا يصح دونها وهو ما نقل عنه المحقق الكمال بن الهمام فى كتاب المسايرة
فى العقايد المنجية فى الاخرة حيث قال قال صاحب العمدة اختلف جواب
الشيخ ابى الحسن الاشعرى فى معنى التصديق الذى هو تمام حقيقة الايمان
عنده فقال مرة هو المعرفة بوجوده تعالى والاهيته وقدمه وقال مرة
التصديق قول فى النفس غير انه يتضمن المعرفة ولا يصح دونها وهذا الثانى
تدار تضاه القاضى ابو بكر الباقلانى فان التصديق والتكذيب والصدق والكذب
بالاقوال اجدر منه بالعلوم والمعارف ثم يعبر عن تصديق القلب باللسان
انتهى الى هنا كلام ابن الهمام المنقول عن صاحب العمدة مع كلمات من شرح
تلميذه الكمال بن ابى شريف اقول اذا حمل المعرفة فى اول جوابى الاشعرى
على المعرفة التصديقية اى الادراك الجامع للاذعان المستتبع للتصديق
الذى هو قول للنفس كما هو الظاهر بقرينة ان المعرفة الجامعة للاباء
المستتبع للجحود ليس بايمان لم يكن بين جوابيه اختلاف فى المعنى والله اعلم
ويؤيده ما فى شرح المقاصد من انه يقع فى كلام كثير من عظماء الملة وعلماء
الامة مكان لفظ التصديق لفظ المعرفة والعلم والاعتقاد فينبغى ان يحمل على
العلم التصديقى انتهى ويزيده تاييدا انهم نقلوا عن الاشعرى ان اول ما يجب
على المكلف معرفة الله تعالى ثم قالوا والمراد بمعرفته هنا التصديق بوجوده
وصفاته الكمالية الثبوتية والسلبية بقدر الطاقة البشرية انتهى
ثم نقول ان اراد الشيخ الاشعرى بالقول معناه المصدرى الذى هو التكلم
فهو بمعنى من اى التصديق تكلم من النفس والقول من مقولة الفعل وان اراد به
معنى المقول فهو على بابها والقول من مقولة الكيف وقول ابن الهمام وظاهر
عبارة ابى الحسن انه اى التصديق كلام للنفس مشروط بالمعرفة يلزم من عدمها
عدمه الخ يدل بظاهره على انه حمل كلام الشيخ على الاحتمال الاول حيث عبر
باللام مكان قوله فى فى قوله كلام للنفس الخ والله اعلم وهذا الاحتمال هو الظاهر
من قول امام الحرمين فى الارشاد حيث قال والمرضى عندنا ان حقيقة الايمان
هو التصديق والمومن بالله من صدقه ثم التصديق على التحقيق كلام النفس

ولكن

ولكن لا يثبت الا مع العلم فانا اوضحنا ان كلام النفس يثبت على
حسب الاعتقاد انتهى ثم نقول قول الشيخ الاشعرى قول فى النفس
غير انه يتضمن المعرفة ولا يصح دونها صريح فى ان الكلام النفسى غير المعرفة
بالذات وظاهر فى ان المعرفة شرط له وقد بينا الامرين بيانا شافيا
باذن الله الذى كان ولم يزل للمهمات كافيا والحمد لله الذى هدانا
لهذا وما كنا لنهتدى لولا ان هدانا الله لقد جاءت رسل ربنا بالحق
فصل اللهم على سيدنا ونبينا محمد عبدك ورسولك النبى الامى
وعلى اله وصحبه اجمعين وعلى ساير الانبيا والمرسلين وعلى الهم
وصحبهم والتابعين وعلى اهل طاعتك اجمعين من اهل السموات
واهل الارضين وعلينا معهم برحمتك يا ارحم الراحمين عدد خلقك
ورضى نفسك وزنة عرشك ومداد كلماتك كلما ذكرك الذاكرون
وغفل عن ذكرك الغافلون وسلم تسليما كثيرا امين ثم نرجع ونقول بلغ
توحيد الحق ونسبته الى الوحدانية اما فى الالوهية او فى الخالقية او فى
وجوب الوجود المستلزم لتوحيد الكمال بالذات فاشار الى الاول
بقوله الا له والى الثانى خالق كل عامل والعمل فان المراد خالق كل شئ
ولكن لما كان اعمال العباد محل النزاع نص عليها تنبيها على ان الحق
والخصم لا ينازع فيما سواها وال نايب عن الضمير المضاف اليه اى
خالق كل عامل وعمله على حد قوله تعالى فان الجنة هى المأوى على ما جوزه
الكوفيون وبعض البصريين وكثير من المتاخرين واشار الى الثالث
بقوله الازلى فان ازليته تستلزم وجوب وجوده بناء على ان العالم
حادث كما دل عليه المليون ثم اشار الى ان كلمة التوحيد جامعة
لجميع اقسام التوحيد صريحا او التزاما حيث رتبها على ما تقدم بالفا
فقال فانف الالوهية عن سواه واثبت له بلا اله الا هو بنقل
حركة الهمزة الى الواو الهاى وانبتهما اى الالوهية له تعالى بعد نفيها
عن غيره بهذه الكلمة اى لا اله الا الله والكلام هاهنا فى مقامات
الاول ان هذه الكلمة تفيد قصر الالوهية عليه تعالى قصرا حقيقيا
والثانى ان ذلك يستلزم قصر وجوب الوجود عليه تعالى الثالث
فى انه يستلزم قصر الخالقية عليه تعالى الرابع فى ان قصر وجوب
الوجود عليه تعالى يستلزم حصر الكمال بالذات مطلقا فى الله تعالى

الكلام فى كلمة لا اله الا الله

الخامس في ان قصر الكمال بالذات يستلزم تنزهه عن جميع النقايص
السادس في نقل الخلاف في اول واجب على المكلف ونقل ان النزاع
لفظي السابع في بيان صحة ايمان المقلد تقليدا صحيحا وان النظر ليس
بواجب على كل احد وان التقليد الصحيح محصل للعلم بالمعنى الذي سيأتي
المقام الاول في ان هذه الكلمة تفيد قصر الالوهية عليه تعالى قصرا
حقيقيا اعلم اولا ان القصر في اصطلاح اهل البيان جعل احد طرفي النسبة
في الكلام مخصوصا بالاخر بحيث لا يتجاوزه اما على الاطلاق او بالاضافة
بطرق معهودة والتخصيص بالشيء بحيث لا يتجاوزه على الاطلاق هو
القصر الحقيقي وبحيث لا يتجاوزه بالاضافة هو القصر الاضافي وكل منهما
منحصر في نوعين قصر الموصوف على الصفة وقصر الصفة على الموصوف
والمراد المعنى القايم بالغير لا النعت النحوي ثم القصر له طرق منها النفي
والاستثنا ووجه افادتهما القصر هو ان النفي اذا ورد على المحكوم عليه
كان متوجها الى نسبة شيء ما اليه واذا ورد على المحكوم به كان متوجها الى
نسبته الى شيء ما ثم ذلك الشيء اما مذكور او مقدر بتقدير بمعونة المقام
وقراين الاحوال عام مناسب للمستثنى في جنسه وصفته فاذا اخرج
منه بعضه بالا فاعتبر انعقاد الحكم ايجابا وسلبا صار ذلك البعض
المخرج مثبتا او مثبتا له وما عداه منفيا او منفيا عنه وهذا هو المعنى
بالقصر ولما كان المقصور عليه هو الذي يلي الا والمقصور هو الواقع في
سياق النفي قال النحويون اذا اقترن المبتدا بالا وجب تقديم الخبر نحو
وما لنا الا اتباع احمد واذا اقترن الخبر بالا وجب تاخيره نحو وما محمد
الا رسول اذا تمهد هذا فنقول لا اله الا الله من قصر الصفة التي
هي الخبر اعني الا اله على الموصوف الذي هو المبتدا اعني اسم الله الجليل قصرا
حقيقيا فان اصل التركيب الله اله فلما اريد قصر الخبر على المبتدا قدم
الخبر فاقترن بلا واخر المبتدا فاقترن بالا لان المقصور عليه هو الذي
يلي الا والمقصور هو الواقع في سياق النفي كما تقدم وقد مر عن النحويين
ان المبتدا اذا اقترن بالا وجب تقديم الخبر فقبل اعتبار النسخ لا بد
ان يتحول مبتدا من احد قسميه لان لا التبرية من نواسخ المبتدا والخبر
ولا تنسخ لاسمها الا ما كان مبتدا قبل النسخ فلا بد ان يتحول الخبر
المتقدم مبتدا من احد قسميه قبل اعتبار النسخ وح فاما ان يتحول

في افادتها قصر الالوهية عليه تعالى

مبتدا من قسمه الاول اي الاسم المجرد عن العوامل اللفظية المخبر عنه او من
قسمه الثاني اي الوصف المعتمد على نفي او استفهام الرافع لمكتفى به عن الخبر
فان يتحول مبتدا من قسمه الثاني بناء على انه بمعنى مالوه فيكون من باب
لا اشاني الا انت اي لا اشانئ احد الا انت فيقدر له مرفوع عام ثم يعتبر النسخ
فيصير الخبر المتقدم المتحول مبتدا بعد التقديم اعني اله اسم لا ويصير
مرفوعه المقدر العام اعني احد ساد مسد خبرها والتقدير لا اله احد الا الله
اي لا معبود احد الا الله فاسم الله الجليل مرفوع على انه بدل من مرفوع اله
الساد مسد خبره بدل بعض من كل من قبيل بدل الجزئي من الكلي فلا حاجة
الى ضمير الربط وانما صح الرفع باله لانه بمعنى مالوه من اله الالهة والوهة
والوهية عبد عبادة على ما في القاموس وهم اذا كانوا يرفعون بالجامد
الصرف اما بتاويل او بغير تاويل فمن باب الاولى ان يجوزوا الرفع بنحو اله
مما هو فعال بمعنى مفعول وضعا لا تاويلا وفصح ان يكون التقدير لا اله
احد الا الله على ان يكون اسم الله مستثنى مفرغا مرفوعا باسم لا ساد مسد
خبرها ولنكتف هاهنا بهذا القدر من بيان هذا القسم اي تحول الخبر
المتقدم مبتدا من قسمه الثاني فانه الموافق لظاهر النظم واما ما يتعلق به
وبالقسم الاخر من زيادة البيان وما اوردوا عليهما من الاشكالات مع الجواب
عنهما مفصلا على وجه الاستيفا والاستيعاب فقد افردنا له رسالة
سميناها انباه الابناه على تحقيق اعراب لا اله الا الله فمن وجدها فليراجعها
ان شاء وبالله التوفيق ثم نقول لا اله الا الله لاشتمالها على النفي والاثبات
جملتان اسميتان لان كلا من النفي والاثبات يقتضي طرفين لينعقد الحكم
بينهما فطرفا الاثبات هو الاسم الجليل مع حصة الايجاب من اله وطرفا النفي
هو احد مع حصة النفي من اله ولما كانت الجملة الاسمية كما هو المشهور دالة
على الثبوت وهي اما مثبتة او منفية والثبوت اعم من ان يكون على وجه
الاستمرار او لا على وجه الاستمرار صح ان يقصد بالجملة الاسمية استمرار
الثبوت اذا كانت مثبتة او استمرار النفي اذا كانت منفية بحسب المقامات
قال السيد الجرجاني قدس سره في شرح المفتاح ان الجملة الاسمية
يجري بها كما اذا كانت مثبتة يقصد بها بحسب المقامات استمرار
الثبوت كذلك اذا كانت منفية يقصد بها بحسبها استمرار النفي انتهى
ومن المعلوم ان كلا من استمرار الثبوت واستمرار النفي اعم من ان يكون ممكن

الزوال او غير ممكن الزوال فصح ان يقصد بهما نفيا واثباتا الاستمرار
الذى يمتنع زواله وهو المعبر عنه بالضرورة فى اصطلاح المنطقيين
واذا كان كذلك صح ان يقصد بالجملة الاسمية المثبتة من لا اله الا الله
التى طرفاها اسم الله مع حصة الايجاب من اله استمرار الثبوت الممتنع
الانفكاك وبالمنفية منها التى طرفاها احد المقدر بعد الاستثنا مع
حصة السلب من اله استمرار النفى الممتنع الانفكاك ولا شك ان مقام
الدعوة الى كلمة التوحيد قرينة على أن المعنى المراد من لا اله الا الله نفيا
واثباتا هو هذا الاستمرار الممتنع الانفكاك ضرورة ان هذا المعنى هو
المطابق لما فى نفس الامر فهو المقصود للشارع فانه لا يريد الا الصدق
وان اهل اللسان المبعوث هو اليهم بلسانهم قد فهموا منه ذلك بدليل
قوله تعالى انهم كانوا اذا قيل لهم لا اله الا الله يستكبرون ويقولون اينا لتاركوا
الهتنا لشاعر مجنون ووجه دلالته على ما ذكرناه هو ان الصادق اخبر بان
انكارهم لما يلزم من الاعتراف بلا اله الا الله من ترك الهتهم واختصاصه تعالى
بالالوهية انكار لمحض استكبار لا لمتمسك عقلى فلو لم يفهموا من كلامه
ما قصده صلى الله عليه وسلم فى مقام الدعوة الى كلمة التوحيد من الاستمرار
على سبيل امتناع الانفكاك نفيا واثباتا لم يكن انكارهم لذلك استكبارا
بل انكارا لدليل عقلى لكنه استكبار بالنص فلم يفهموا منه الا الاستمرار
الممتنع الانفكاك نفيا واثباتا وهو المطلوب فلا اله الا الله قضيتان
حمليتان ضروريتان اوليهما سالبة كلية موضوعها احد المقدر بعد
الاستثنا ومحمولها حصة النفى من اله وثانيتهما موجبة شخصية موضوعها
الاسم الله ومحمولها حصة الايجاب من اله وانما قلنا بعد الاستثنا لان
الاستثنا مقدم على الحكم ايجابا وسلبا واحد قبل الاستثنا وان كان
شاملا لله تعالى وغيره لغة لكنه بعد الاستثنا لا يشمله لغة فيصح
السلب كليا عند انعقاد الحكم المعتبر بعد الاستثنا فظهر بما قررناه
ان لا اله الا الله تدل دلالة لغوية على ان الالوهية ثابتة لله تعالى بالضرورة
ومنتفية عن كل ما سواه بالضرورة وهو المعنى بقصر الالوهية عليه تعالى
قصرا حقيقيا وبالله التوفيق **المقام الثانى** فى ان قصر الالوهية عليه
سبحانه يستلزم قصر وجوب الوجود عليه تعالى فنقول قد تبين فيما
تقرر ان الالوهية مقصورة على الله تعالى قصرا حقيقيا بالضرورة

في ان القصر يستلزم وجوب الوجود عليه تعالى

اوكلما

اوكلما كان لا اله الا الله دالة على قصر الالوهية على الله تعالى قصرا حقيقيا
بالضرورة كانت دالة على ان الله تعالى واجب الوجود وان كل موجود سواه
ممكن الوجود وايضاح ذلك ان اثبات شئ لشئ على وجه الانحصار فيه فرع
على اصل ثبوته له واصل ثبوته له فرع على ثبوت المثبت له فى نفسه فان
ما لا ثبوت له فى نفسه لا يتاتى اثبات شئ له وقد تبين ان لا اله الا الله دالة
لغة على انحصار الالوهية فى الله تعالى بالضرورة فكانت دالة على ان وجوده
تعالى فى نفسه بل اصل ثبوت الالوهية له تعالى ايضا مسلم الثبوت مفروغ
عنه لا نزاع فيه وانما النزاع فى قصر الالوهية عليه تعالى فالموحد يخصها به
بلا اله الا الله والمشرك يقول اجعل الالهة الها واحدا ان هذا لشئ عجاب
ولا شك ان الالوهية صفة لا تكون الا لموجود حقيقة واتفاقا فاذا دلت
لا اله الا الله على انها ثابتة لله تعالى بالضرورة الازلية الابدية فقد دلت
على ان الوجود ثابت لله تعالى بالضرورة الازلية الابدية ولا يكون كذلك
الا اذا كان واجب الوجود فقصر الالوهية عليه تعالى بالضرورة الازلية
الابدية مستلزم لوجوب وجوده بل لانحصار وجوب الوجود فيه اذ لو
كان موجود غيره واجب الوجود لا يستحق ان يعبد لان الواجب كذلك
بالضرورة لكن لا اله الا الله فلا واجب الا الله وهو المطلوب فاتضح
استلزام قصر الالوهية على الله تعالى قصرا حقيقيا قصر وجوب الوجود
عليه قصرا حقيقيا وبالله التوفيق **المقام الثالث** فى ان قصر الالوهية
يستلزم قصر الخالقية فنقول واما استلزامه قصر الخالقية عليه تعالى
قصرا حقيقيا فلان الله تعالى لما كان هو الذى يستحق ان يعبده كل مخلوق
بمقتضى قصر الالوهية عليه تعالى قصرا حقيقيا المستفاد من منطوق
لا اله الا الله كان هو النافع الضار فهو الخالق لكل شئ فان كل من لا يكون
خالقا لكل شئ لا يكون نافعا ضارا على الاطلاق فكل من لا يكون نافعا ضارا
على الاطلاق لا يستحق ان يعبده كل مخلوق بل البعض الذى يقدر على نفعه
وضره لكن الذى يقتضيه قصر الالوهية عليه تعالى قصرا حقيقيا
هو ان الله هو الذى يستحق ان يعبده كل مخلوق فهو النافع الضار على
الاطلاق فهو الخالق لكل شئ وهو المطلوب وبالله التوفيق **المقام الرابع**
فى ان قصر وجوب الوجود عليه سبحانه يستلزم قصر الكمال بالذات
مطلقا على الله تعالى فنقول لا يخفى ان كل كمال للممكن فهو فرع وجوده

لا يستحق سح

في ان قصر الالوهية يستلزم قصر الخالقية

في ان قصر وجوب الوجود عليه تعالى يستلزم قصر الكمال بالذات عليه تعالى

اذ قبل وجوده ليس له الا القابلية المحضة للوجود والكمالات المترتبة
عليه ولا شك ان وجوده مستفاد من الواجب تعالى فكذلك جميع كمالاته
المترتبة على الوجود فالكمالات كلها بالذات للواجب فانحصار وجوب
الوجود في الحق سبحانه كما يدل عليه لا اله الا الله التزاما مستلزم
لانحصار الكمال مطلقا في الحق سبحانه وكما كان كذلك كان حياة الممكن
وعلمه وقدرته وارادته وسمعه وبصره وكلامه وساير كمالاته المترتبة
على وجوده كلها فايضة عليه من اشعة انوار كمالات الحق سبحانه كاصل
وجوده فلا اله الا الله دالة على توحيد الصفات كما انها دالة على توحيد
الافعال وتوحيد الالوهية ومن دلالتها على توحيد الصفات يتضح
للمستبصر باذن الله توحيد الافعال مع اثبات الاستطاعة والكسب
للعبد بتاثير قدرته باذن الله لا بالاستقلال فليتنبه له وبالله
التوفيق **المقام الخامس** في ان قصر الكمال عليه تعالى يستلزم تنزهه
عن جميع النقايص فنقول لا يخفى ان لا اله الا الله اذا دلت على حصر الكمال
مطلقا في الله تعالى فقد دلت على انه تعالى منزه عن جميع النقايص اذ
لو كان له نقص ما لكان ذلك في مقابلته كمال ما لكن لا فوت لكمال ما لان
الكمالات كلها له بالذات كما تبين فهو منزه عن جميع النقايص وهو المطلوب
فقد اتضح لك ان لا اله الا الله على ايجازها واختصارها قد تضمنت
التفاصيل والله يقول الحق وهو يهدي السبيل ولاح لك ان الشارع
لامر ما جعلها مفتاح الاسلام واساس الدين ومهداة للانام وبالله
التوفيق العليم العلام **المقام السادس** في نقل الخلاف في اول واجب
على المكلف ونقل ان النزاع لفظي فنقول قد اختلف في ان اول واجب على
المكلف ماذا فالاكثرون منهم الشيخ ابو الحسن الاشعري رحمه الله تعالى
على انه معرفة الله تعالى اذ هو اصل المعارف والعقايد الدينية وعليه
يتفرع وجوب كل واجب من الواجبات الشرعية والمراد بمعرفة الله هنا
كما قال الاستاذ جلال الدين محمد بن اسعد الدواني رحمه الله في
شرحه للعقايد العضدية هو التصديق بوجوده وصفاته الكمالية
الثبوتية والسلبية بقدر الطاقة البشرية وقد تبين مما قررناه
ان الاقرار بلا اله الا الله مصدقا بمضمونها يتضمن هذه المعرفة
المرادة هاهنا لما تبين من دلالتها على وجود الحق سبحانه وثبوت

في ان قصر الكمال عليه تعالى يستلزم تنزهه عن جميع النقايص

بلغ

في نقل الخلاف في اول واجب على المكلف وفي ان النزاع لفظي

الا

الالوهية له تعالى على وجه الانحصار فيه بالضرورة المستلزم لوجوب
وجوده تعالى على وجه الانحصار فيه بالضرورة المستلزم لانحصار
الكمالات كلها فيه بالضرورة المستلزم لتنزهه سبحانه عن جميع
النقايص بالضرورة فالتصديق بها هو التصديق بوجوده تعالى وصفاته
الكمالية الثبوتية والسلبية كلها فاول واجب هو الاقرار بلا اله
الا الله مصدقا بمضمونها تصديقا جازما وذلك لان قوله صلى الله
عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا
قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم الا بحقها وحسابهم على الله عز وجل
الذي الحديث اورده الحافظ السيوطي في كتاب الايمان من كتابه الازهار
المتناثرة في الاخبار المتواترة يدل على ان اول واجب نافع في الدنيا
والاخرة هو الاقرار بلا اله الا الله مع التصديق بمضمونها كما يوضحه
قوله صلى الله عليه وسلم لمعاذ لما بعثه الى نحو اهل اليمن انك تقدم
على قوم من اهل الكتاب فليكن اول ما تدعوهم اليه ان يوحدوا الله
فاذا عرفوا ذلك فاخبرهم ان الله قد فرض عليهم خمس صلوات في يومهم
وليلتهم الحديث الصحيح الذي اخرجه البخاري في اول كتاب التوحيد
والظاهر المتبادر من قولهم اول واجب هو الاول الحقيقي لا الاضافي
وان كان واحدا بالنوع فالكلام فيمن يريد ان يدخل في الاسلام ويلتزم
احكامه ظاهرا وباطنا كما اشير اليه في تفسير المكلفين في اول الفصل
بالذين تهيأوا لان يلزموا ما فيه كلفة من الاحكام الشرعية وهو
قرينة على ان المراد بالمعرفة المعرفة الكاملة النافعة في الدنيا والاخرة
كما هو المتبادر منها ايضا وحيث ان الاخرة غيب كالباطن والدنيا
في الشهادة كالظاهر فالنافع فيهما تصديق الظاهر والباطن اي
اللسان والقلب فلا بد من الاقرار مع التصديق القلبي فاول واجب
هو الاقرار بلا اله الا الله مع التصديق بمضمونها قال الامام حجة
الاسلام ابو حامد الغزالي رحمه الله في الباب الثاني من كتاب العلم
من الاحيا بعد نقل الخلاف في العلم الذي هو فرض عين ما نصه والذي
ينبغي ان يقطع به المحصل ولا يستريب فيه ما سنذكره وهو ان العلم
كما قدمناه في خطبة الكتاب ينقسم الى علم معاملة وعلم مكاشفة
وليس المراد بهذا العلم اي الذي هو فرض عين الا علم المعاملة

والمعاملة التي كلف الله العبد العاقل البالغ اياها ثلاثة اعتقاد
وفعل وترك فاذا بلغ الرجل العاقل بالاحتلام او السن ضحوة نهار مثلا
فاول واجب عليه تعلم كلمتي الشهادة وفهم معناهما وهو قول لا اله
الا الله محمد رسول الله وليس يجب عليه ان يحصل كشف ذلك لنفسه
والبحث بالنظر وتحرير الادلة بل يكفيه ان يصدق بالتقليد ويعتقده
جزما من غير اختلاج ريب واضطراب نفس وذلك قد يحصل بمجرد
التقليد والسماع من غير بحث ولا برهان اذا اكتفى رسول الله صلى الله
عليه وسلم من اجلاف العرب بالتصديق والاقرار من غير تعلم دليل فاذا
فعل ذلك فقد ادى واجب الوقت وكان العلم الذي هو فرض عليه
في الوقت تعلم الكلمتين وفهمهما وليس يلزمه امر وراء هذا في الوقت
بدليل انه لو مات عقب ذلك مات مطيعا لله تعالى غير عاص له وانما
يجب غير ذلك لعوارض تعرض الى اخر ما بسط فيه الكلام رحمه الله تعالى
وجزاه عن الاسلام خيرا وقيل هو النظر فيها اي في معرفة الله سبحانه
لانه واجب وهو قبلها وهذا مذهب جمهور المعتزلة والاستاذ ابي
اسحاق الاسفرايني وقيل هو اول جزء من النظر لان وجوب الكل
يستلزم وجوب اجزائه فاول جزء من النظر واجب ومتقدم على النظر
المتقدم على المعرفة وقال القاضي واختار ابن فورك وامام الحرمين
انه القصد الى النظر لان النظر فعل اختياري مسبوق بالقصد المتقدم
على اول اجزائه قال في المواقف والنزاع لفظي اذ لو اريد الواجب بالقصد
الاول اي اريد اول الواجبات المقصودة اولا وبالذات فهو المعرفة اتفاقا
والا اي وان لم يرد ذلك بل اريد اول الواجبات مطلقا فالقصد الى النظر
لانه مقدمة للنظر الواجب مطلقا فيكون واجبا ايضا وقول شيخنا
ابقاه الله ونفع به اول واجب له تويد توحيد مولاك الخ اختيار
لقول الشيخ ابي الحسن الاشعري رحمه الله والاكثرين على ما قررناه
وفيه اشارة الى ان المراد اول واجب على المكلف بعد تحقق القصد
منه هو التوحيد لا مطلقا هذا وقال السيد قدس سره في شرح
المواقف ثم ان المص الحق في كتابه الذي هو بخطه هكذا والا فان شرطنا
كونه مقدورا فالنظر والا فالقصد وهذا اوفق بسياق الكلام لشمول
المذاهب الثلاثة المعتبرة الا انه يدل على ان القصد غير مقدور

مع كونه واجبا وعدم مقدوريته وان امكن توجيهه بانه لو كان مقدورا
لاحتاج الى قصد واختيار اخر ويلزم التسلسل لكن كون الواجب غير
مقدور باطل اتفاقا انتهى اقول قد صرح الامام ابو حامد الغزالي رحمه الله
تعالى في كتاب شرح عجايب القلب من الاحياء بان الهم فعل اختياري للقلب
وسماه قصدا ونية لكن الذي يفهم من كلامه ان تسميته اختياريا انما هو
باعتبار حصوله من اختياري وذلك انه قال في مبادي الافعال الاختيارية
الرابع تصميم العزم وجزم النية وهذا نسميه هما بالفعل ونية وقصدا
وهذه الهمة قد يكون لها مبدا ضعيف ولكن اذا اصغى القلب الى الخاطر
الاول حتى طالت مجاذبته للنفس تاكدت وصارت ارادة مجزومة فاذا انجزمت
الارادة فربما يندم بعد الجزم فيترك العمل وربما يغفل بعارض ولا يعمل
بها وربما يعوقه عايق فيتعذر عليه العمل الى هنا كلامه رحمه الله تعالى
فقوله وهذه الهمة قد يكون لها مبدا ضعيف ولكن اذا اصغى القلب الى
الخاطر الاول تاكدت الخ يدل على ان الارادة عنده هي الشوق المتاكد
الذي سماه هما ونية وقصدا وان التاكيد يحصل باصغايه الى الخاطر الاول
واصغاؤه فعل اختياري لامكان اعراضه عن الخاطر الاول وترك التفاته
اليه واذا كان الاصغاء اختياريا كانت الارادة ناشية عن فعل اختياري
فان الاصغاء ينتج اعتقاد الملايمة فيما خطر له فانبعث منه الشوق الكامل
المتاكد حتى صارت ارادة مجزومة فيكون تسميته اختيارية باعتبار
حصوله من اختياري ثم رايته صرح بذلك في كتاب النية والصدق والاخلاص
حيث قال بيان ان النية غير داخلة تحت الاختيار وساق الكلام الى ان
قال بل لا طريق الى اكتساب صرف القلب الى الشي وميله اليه وتوجهه
نحوه الا باكتساب اسبابه وذلك مما قد يقدر عليه وقد لا يقدر عليه
الى اخر ما بسط فيه الكلام رحمه الله تعالى اذا تمهد هذا فنقول ان من
قال اول واجب هو القصد الى النظر ان اراد توجيه القصد الى النظر
وتحصيل القصد اليه اي استعمال الفكر فيما ينبعث منه القصد
الى النظر ويحصله كان كلاما صحيحا لانه فعل اختياري ولا يلزم دور
ولا تسلسل لجواز ان يستعمل الفكر عند سماع الدعوة الى الايمان
من الرسول او ممن امن به فيما ينبعث منه اعتقاد ملايمة توجه القلب
الى النظر وجهاته اعتقادا ينبعث منه الشوق الكامل وانصراف القلب

وتوجهه الى النظر فى معرفة الله تعالى من غير معارض فيصير ارادة بجزم
يتحقق بعدها النظر فى معرفة الله تعالى ويكون الموجب للقصد الى
هذا الاستعمال للفكر فى الامر المذكور مجرد سماع دعوى النبى وبلوغ
دعوته اليه فتنقطع السلسلة عنده وذلك ان العاقل المنصف
اذا وفى النظر حقه عندما بلغه دعوة مدعى النبوة علم ان دعواه ممكنة
وعلم ان الاعراض عن النظر فى امره مظنة هلاك لاحتمال صدق دعواه
عقلا وعلم ان توجيه القصد الى النظر فى امره لا خطر فيه اصلا لانه اما
ان يكون صادقا فيظهر له صدق دعواه فيصدقه فيفوز بالسعادة الابدية
او كاذبا متنبيا فيظهر له كذب دعواه فيطمئن قلبه عن القلق ويفرغ
خاطره من تشويش حصل له من احتمال صدقه قبل النظر وكلما كان
الاعراض عن النظر مظنة الهلاك والنظر مما لا خطر فيه اصلا كان النظر
هو الراجح عند العاقل بالنسبة الى الاعراض فقد قال الامام الغزالى
فى كتاب التوبة من الاحيا ما نصه العاقل يسلك طريق الامن فى جميع
الاحوال انتهى وكلما كان النظر هو الراجح فى اعتقاد العاقل من الاعراض
كان اعتقاد ذلك الرجحان سببا لانبعاث القصد وتوجه القلب الى النظر
فلو اعرض عنه بعد بلوغ دعوة النبى اليه كانت الحجة قايمة عليه فان
الله قد اعطاه العقل الذى هو مناط التكليف ومقتضى العقل سلوك
طريق السلامة لا الهلاك والسلامة فى النظر لا الاعراض قال تعالى
ومن اظلم ممن ذكر بايات ربه فاعرض عنها ونسى ما قدمت يداه وقال
تعالى ومن اظلم ممن ذكر بايات ربه ثم اعرض عنها انا من المجرمين منتقمون
وكل من بلغه دعوة النبى فقد ذكر بايات ربه فاعراضه بعد ذلك ظلم
يستحق الانتقام فان الله تعالى انما غيى نفى التعذيب ببعث الرسل
حيث قال وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فبعد بعث الرسول
يستحق التعذيب ان اعرض فالاقبال والاصغا وترك التكذيب والاعراض
واجب وبالله التوفيق المقام التاسع فى بيان صحة ايمان المقلد تقليدا
صحيحا وان النظر ليس بواجب على كل احد وان التقليد الصحيح محصل
للعلم والمعرفة بالمعنى الذى سياتى فنقول قول شيخنا الناظم ابقاه الله
ونفع به اول واجب له تريد توحيد مولاك مع سكوته عن وجوب النظر
اشارة الى ما هو المختار من صحة ايمان المقلد تقليدا صحيحا وان النظر

فى بيان صحة ايمان المقلد
وان النظر ليس بواجب
على كل احد

ليس

ليس واجبا على كل احد بل على من لم يحصل له التصديق الجازم اول ما بلغه
الدعوة قال الشيخ ابن حجر المكى فى الفتح المبين فى شرح حديث جبريل
واعلم ان وجوب الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر
لا يشترط فيه ان يكون عن نظر واستدلال بل يكفى اعتقاد جازم بذلك
اذ المختار الذى عليه السلف وايمة الفتوى من الخلف وعامة الفقها صحة
ايمان المقلد ونقل المنع عن امام السنة الشيخ ابى الحسن الاشعرى كذب
عليه كما قاله الاستاذ ابو القاسم القشيرى ثم قال ومما يرد على زاعم
بطلان ايمان المقلد ان الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين فتحوا
اكثر العجم وقبلوا ايمان عوامهم كاجلاف العرب وان كان تحت السيف
او تبعا لكبير منهم اسلم ولم يامروا احدا منهم اسلم بترديد نظر ولا سالوه
عن دليل تصديقه ولا ارجاوا امره حتى ينظر والعقل يجزم فى نحو هذا
بعدم وقوع استدلال منهم لاستحالته حينئذ فكان ما اطبقوا عليه دليلا
اى دليل على صحة ايمان المقلد وقال فى شرح قوله صلى الله عليه وسلم
امرت ان اقاتل الناس حتى يشهدوا ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله
الحديث وصرح هذا ان الاتى بهما مومن حقا وان كان مقلدا بالمعنى الذى
قررناه ثم فى مبحث الايمان مع دليله وهو قوله ان التقليد ان يسمع من
نشا بقلة جبل الناس يقولون للخلق رب خلقهم وخلق كل شى من غير
شريك له ويستحق العبادة عليهم فيجزم بذلك اجلالا لهم عن الخطا وتحسينا
للظن بهم فاذا تم جزمه بان لم يجوز نقيض ما اخبروا به فقد حصل واجب
الايمان وان فاته الاستدلال لانه غير مقصود لذاته بل للتوصل
به للجزم وقد حصل ثم قال قال المصنف يعنى الامام النووى وهو اى
ان الاتى بالشهادتين مومن حقا وان كان مقلدا مذهب المحققين
والجماهير من السلف والخلف الى ان قال ولانه صلى الله عليه وسلم
اكتفى بالتصديق بما جا به ولم يشترط المعرفة بالدليل وقد تظاهرت
بهذا احاديث فى الصحيح يحصل بمجموعها التواتر والعلم القطعى انتهى
واعلم ان صاحبى المواقف والمقاصد دل كلامهما فى اول هذه المسالة
على ان النظر شرط فى حصول المعرفة حيث قال احدهما ان المعرفة
لا تتم الا بالنظر وقال الاخر انها تتوقف على النظر فان هذا الحصر مفيد
للاشتراط كالتوقف الا انهما لما ذكرا الاشكالات على الدليل الذى

استدلا به على وجوب النظر وهو ان معرفة الله واجبة اجماعا من المسلمين
كافة وهي لا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب
كوجوبه انتهى قالا في جواب قولهم سلمنا انعقاد الاجماع على وجوب المعرفة
لكن لا نسلم انها لا تتم الا بالنظر كما ادعيتم بل قد يحصل المعرفة بالالهام
او التعليم او المصفية قلنا نخصه اي وجوب المعرفة بمن لا طريق له اليها
الا بالنظر وذلك بان لا يكون متمكنا الا منه كجمهور الناس اذ من عرف
بغيره من الطرق النادرة لم يجب النظر عليه انتهى وهذا صريح في ان
النظر ليس بشرط في حصول المعرفة مطلقا والا لما وجدت بدونه
اصلا لوجوب انتفاء المشروط بانتفاء الشرط لكنها قد توجد فظهر
ان النظر لا يتعين على كل احد وانما يتعين على من لا طريق له سواه وذلك
بان بلغته دعوة الاسلام ولم يحصل له العقد الجازم اتباعا تقليدا فيجب
عليه النظر حتى يظهر له حقيقة الاسلام اذ الاعراض غير جايز كما هو
فمثل هذا الشخص النظر واجب عليه اجماعا واما المقلد الذي يؤمن
بما جاء به النبي اول ما بلغته دعوته تصديقا جازما بلا تردد فمع ان
ايمانه صحيح باتفاق الاقوال الثلاثة الاتية لا يأثم بترك النظر
ايضا لان المقصود الذي من اجله طلب النظر من المكلف قد حصل
بدونه فلا حاجة اليه واما ما ذكره الشيخ ابن حجر المكي في الفتح المبين
من ان قضية هذا التعليل ان لا يعصي بتركه الاستدلال لما تقرر
من حصول المقصود بالذات بدونه لكن نقل بعضهم الاجماع على تأثيمه
بتركه ووجهه ان جزمه ح لا ثقة به اذ لو عرضت له شبهة فات وبقي
مترددا بخلاف الجزم الناشي عن الاستدلال فانه لا يفوت بذلك
انتهى ففيه ان نقل الاجماع على تأثيمه بترك النظر مبني على ثبوت
نقل الاجماع على وجوب النظر ولا شك انه اذا ثبت هذا الاجماع كان
ترك النظر تركا للواجب اجماعا وتارك الواجب اجماعا اثم اجماعا واما
التعليل المذكور فظاهر ان مبناه على منع وجوب النظر على الاعيان
اجماعا وجواز التقليد ومن المعلوم ان ترك ما ليس واجبا لا يقتضي
تأثيم التارك ويوضح ذلك ان الجلال المحلي في شرح جمع الجوامع بعد
ما نقل الاقوال الثلاثة في مسئلة التقليد في اصول الدين التي
اولها ان النظر واجب والثاني ان التقليد جايز والثالث ان النظر حرام

قال

قال ما نصه وعلى كل من الاقوال الثلاثة يصح عقايد المقلد وان كان
اثما بترك النظر على الاول انتهى فصرح بان التأثيم انما هو على القول
الاول وهو القول بوجوب النظر وهو الذي نقل عليه الاجماع في المقاصد
والمواقف وغيرهما من كتب الكلام وجرى عليه ابن حجر في التحفة واذا تبين
ان ناقلي الاجماع على وجوب النظر ما تم لهم ذلك على الاطلاق بل قالوا تخصه
بمن لا طريق له الا النظر تبين ان الصحيح عدم تأثيم من حصل له الجزم ابتداء
من غير نظر واما قوله ووجهه ان جزمه ح لا ثقة به الخ فوجهه غير ظاهر
لانه اذا سلم ان من تم جزمه فقد اتى بواجب الايمان كما مر عنه فلا وجه
لتأثيمه بترك النظر بناء على مجرد احتمال عروض شبهة مشوشة لجزمه
فان كل من لم يترك واجبا معينا في وقت معين لا معنى لتأثيمه في ذلك
الوقت من جهة ذلك الواجب وهو قد سلم ان الواجب الجزم وقد حصل
فقد ادى واجب الوقت وكما يحتمل عروض شبهة كذلك يحتمل تقدم دليل
على ان محل الشبهة هو الدليل الى التقليد فان جزم المستدل لكونه
مبنيا على دليله كان محتملا لطرو شبهة بالقدح في احدى مقدمات
دليله واما المقلد فجزمه ليس مبنيا على دليل بل على كشف النور المقذوف
في قلبه عن صدق ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم كما سيجيء تقريره
ان شاء الله تعالى فلا تجد الشبهة محلا تطرا عليه ما دام ذلك النور
موجودا في قلبه والنور في سبيل الازدياد بالطاعات قال الامام
حجة الاسلام ابو حامد الغزالي رحمه الله في كتابه فيصل التفرقة
بين الاسلام والزندقة من ظن ان مدرك الايمان الكلام والادلة المحررة
والتقسيمات المرتبة فقد ابعد لا بل الايمان نور يقذفه الله في قلب
عباده عطية وهداية من عنده تارة يتنبه في الباطن لا يمكن التعبير
عنه وتارة بسبب رويا في المنام وتارة بمشاهدة حال رجل متدين
وسراية نوره اليه عند صحبته ومجالسته وتارة بقرينة حال
فقد جاء اعرابي الى رسول الله صلى الله عليه وسلم جاحدا له منكرا
فلما وقع بصره على طلعته البهية وغرته العزيزة فراها يتلألأ منها
نور النبوة فقال والله ما هذا وجه كذاب وسال ان يعرض عليه
الاسلام فاسلم وجاء اخر اليه فقال انشدك الله بعثك نبيا فقال
بلى انشدك الله بعثني نبيا فصدقه بيمينه فاسلم فهذا وامثاله

الكثير من ان يحصى ولم يشتغل واحد منهم قط بالكلام وتعلم الادلة بل
كان يبدو انوار الايمان او لا بمثل هذه القراين في قلوبهم لمعة بيضاء
ثم لا يزال يزداد وضوحا واشراقا بمشاهدة تلك الاحوال العظيمة
وبتلاوة القران وتصفية القلوب ان قال والحق الصريح ان كل من اعتقد
ان ما جاء به الرسول واشتمل عليه حق اعتقادا جازما فهو مومن
وان لم يعرف ادلته فالايمان المستفاد من الادلة الكلامية ضعيف
جدا مشرف على التزلزل بكل شبهة انتهى بل الوجه ما ذكرناه من
اختلاف مبنى القولين والله اعلم ومنه يظهر لك وجه الجمع بين نقل
الاجماع على وجوب النظر وبين القول بصحة ايمان المقلد من غير تأثم
وبالله التوفيق فان قلت قد ذكر في المواقف والمقاصد وشرح المختصر
العضدي وغيرها من كتب الكلام والاصول ان النبي صلى الله عليه وسلم
واصحابه كانوا يعلمون انهم اى العوام واجلاف العرب يعلمون الادلة
اجمالا كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير
فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا تدل على اللطيف الخبير اى فلذلك
لم يلزموهم النظر ولا سألوهم عنه ولا ارجاؤا امرهم ولما كان كذلك
لم يكن اكتفاؤهم بمجرد الاقرار دليلا على ان النظر ليس واجبا على الاعيان
ولا على ان تاركه غير اثم قلت ما ذكروه دعوى لا دليل عليها وحكاية
الاعرابي لا تقوم حجة على ان جميع الاجلاف والعوام كانوا عالمين بالادلة
اجمالا فان المثال الجزئي لا يصحح القواعد الكلية والعقول مختلفة والاذهان
متفاوتة ووجود موحد نظرا من الاعراب لقوة عقله لا يدل على ان — بلغ
كل الاعراب والاجلاف كذلك بلا خفاء يوضحه ان من الذين اسلموا
في عهده بعض مشركي قريش وهم كانوا في التصميم على الشرك كما حكاه
الله تعالى عنهم واذا قيل لهم لا اله الا الله يستكبرون ويقولون اينا
لتاركوا الهتنا لشاعر مجنون ولما عرض عليهم كلمة التوحيد قالوا اجعل
الالهة الها واحدا ان هذا لشيء عجاب ويقول قايلهم في بعض الحروب
اعل هبل اعل هبل فمثل هذا المصمم على الشرك الذي يتعجب معه من التوحيد
اذا اسلم تحت ظل السيف مثلا كيف يعلمون منه انه يعلم دليلا اجماليا
على التوحيد وهم لم يسمعوا منه ولا علموا قبل ذلك منه الا الشرك المصمم
والاعتقاد الفاسد هذا مما لا دليل عليه عقلا ولا نقلا واما ما ذكره — بلغ

المحقق العضد في شرحه للمختصر من الدليل على عدم جواز التقليد حيث
قال لنا ان الامة اجمعوا على وجوب معرفة الله تعالى وانها لا تحصل
بالتقليد لثلاثة اوجه احدها انه يجوز الكذب على المخبر فلا يحصل
بقوله العلم ثانيها انه لو افاد العلم لافاده بحدوث العالم من المسايل
المختلف فيها فاذا قلد واحد في الحدوث والاخر في القدم كانا عالمين
بهما فيلزم حقيقتهما وانه محال ثالثها ان التقليد لو حصل فالعلم بانه
صدق فيما اخبر به اما ان يكون ضروريا او نظريا لا سبيل الى الاول
بالضرورة واذا كان نظريا فلابد له من دليل والمفروض انه لا دليل اذ لو
علم صدقه بدليل لم يبق تقليدا انتهى فالجواب عن الوجه الاول ان من جوز
التقليد مثل المقلد بمن نشا على شاهق جبل ولم ينظر في ملكوت السموات
والارض واخبره غيره بما يلزمه اعتقاده وصدقه بمجرد اخباره من غير
تفكر وتدبر وهو صريح في ان الكلام في مقلد اخبره غيره بما يلزمه اعتقاده
وهذا هو الذي نعنيه بقولنا المقلد تقليدا صحيحا ولا شك ان ما يلزمه
اعتقاده لا يكون الا صدقا فان الكذب ليس من معرفة الله في شيء فلا
يلزم على احد اعتقاده وهو ظاهر جدا وعن الثاني ان من جوز التقليد
٣ لم يقل ان كل تقليد مفيد للعلم ولا ان كل مقلد عالم كيف وليس كل نظر
مفيدا للعلم ولا كل ناظر مصيبا فكما ان المفيد للعلم هو النظر الصحيح
لا مطلق النظر كذلك نقول ان المفيد للعلم هو التقليد الصحيح وهو
ان يقلد عالما بالمسايل التي يجب عليه اعتقادها صادقا فيما يخبر به
بلغ فان الكلام انما هو في صحة ايمان مثل هذا المقلد لا مطلقا واما عن الثالث
فاعلم اولا انهم عرفوا الضروري بما لا يحتاج في حصوله الى نظر وان احتاج
الى غيره كحس وتجربة وحدس والنظري ما يحتاج في حصوله الى نظر
ثم عدوا من الضروري بالمعنى المذكور المجربات والحدسيات والمتواترات
والوجدانيات ثم صرحوا بانها ليست ضرورية بالنسبة الى كل احد
ففي شرح المقاصد نقلا عن المحصل ان الوجدانيات قليلة النفع في
العلوم لكونها غير مشتركة وقال السيد قدس سره في شرح المواقف
بعد شرح المبادي الستة التي هي الاوليات وقضايا قياساتها معها
والمشاهدات والمجربات والحدسيات والمتواترات والوهميات في
المحسوسات قال واعلم ان العمدة من هذه المبادي الستة هي الاوليات

فصدقه باخباره المجرد عن الدليل الفكري ح

٣ ولا يلزم من كون التصديق بالاخبار مجردا عن الدليل
ان يكون مجردا عما يقوم مقامه لافادة الجزم مما يلقى
اليه من العقايد الحقة المتضمنة الجزم بصدق المخبر
لجواز قذف النور في القلب عند الاخبار الكاشف
لصدق ما يلقى اليه المتضمن صدق المخبر بحيث
لا يتطرق فيه التجويز العقلي للكذب في القلب عند
الاخبار وهو كذلك كما يستفيد منه جواب الثالث ح

ثم القضايا النظرية القياس ثم المشاهدات ثم الوهميات واما المجربات
والحدسيات والمتواترات فهي وان كانت حجة للشخص مع نفسه
لكنها ليست حجة له على غيره الا اذا شاركه في الامور المقتضية
لها من التجربة والحدس والتواتر فلا يمكن ان يقنع جاحدها على سبيل
المناكرة انتهى فظهر ان ما هو ضروري عند بعض الناس يكون نظريا
عند بعض اخر ومن هنا قال الاستاد المحقق الجلال الدواني رحمه الله
تعالى في شرحه للعقايد العضدية ان النظر انما يجب على كل واحد من
المكلفين فيما ليس بديهيا بالنسبة اليه انتهى فاذا تمهد هذا
فنقول ان التقليد الصحيح يحصل العلم بمعنى ان المقلد تقليدا صحيحا
لا يصدق بما القي اليه من العقايد الحقة الا بعد انكشاف صدقها
عنده من غير ان يكون له دليل عليها وان كانت ثمة امر اخر اوجب ذلك
وبحثنا ان العلم بان مخبره قد صدق فيما اخبر به يكون ضروريا
بالنسبة اليه بمعنى انه يحصل له العلم بذلك من غير توقف الى النظر
والاستدلال وان توقف الى امر اخر قولكم لا سبيل اليه بالضرورة
قلنا بل السبيل واضح لمن سلكه لقوله تعالى فمن يرد الله ان يهديه
يشرح صدره للاسلام ففي الدر المنثور واخرج ابن المبارك في الزهد
وعبد الرزاق والفريابي وابن ابي شيبة وعبد بن حميد وابن جرير
وابن المنذر وابن ابي حاتم وابن مردويه والبيهقي في الاسماء والصفات
عن ابو جعفر المدايني رجل من بني هاشم وليس هو محمد بن علي قال
سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن هذه الاية فمن يرد الله ان يهديه
يشرح صدره للاسلام قال كيف يشرح صدره يا رسول الله قال
نور يقذف فيه فيشرح له وينفسح له قالوا فهل لذلك من امارة
يعرف بها قال الانابة الى دار الخلود والتجافي عن دار الغرور والاستعداد
للموت قبل لقاء الموت قال الحافظ السيوطي في اواخر كتابه الاتقان
في علوم القران بعد ايراد هذا الحديث مرسل له شواهد كثيرة متصلة
ومرسلة يرتقي بها الى درجة الصحة او الحسن انتهى وفي الدر المنثور
في رواية اخرى لما سئل كيف الشرح قال اذا اراد الله بعبد خيرا
قذف في قلبه النور فانفسح لذلك صدره وفي رواية اخرى عن ابن مسعود
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ادخل الله النور

للقلب انشرح وانفسح وفي اخرى عنه قلت وكيف يشرح صدره
للاسلام قال هو نور يقذف فيه ان النور اذا وقع في القلب انشرح
له الصدر وانفسح هذا وكلما كان قذف النور في القلب موجبا
لانشراح الصدر وانفساح القلب كان قذفه مستلزما لجعل
النفس قابلة للحق مهياة لحلوله فيها مصفاة عما يمنعه وينافيه
سوا كان ثمة استدلال اولا وكلما كان شرح الصدر وقذف النور
جاعلا للنفس متصفة بالصفات المذكورة كانت النفس بعد شرح
الصدر بحيث اذا القي اليها العقايد الحقة قبلتها واذعنت لها
فصدقت بها لكون ذلك النور المقذوف في القلب كاشفا لعين
البصيرة عن صدق ما اخبر به من العقايد كشفا يحمله على الاذعان
له والتصديق به تصديقا ضروريا لدوام الانفكاك عنه لم يجد
اليه سبيلا وان لم يكن ثمة نظر واستدلال اصلا فان شرح
الصدر كما قد يكون عقب نظر واستدلال كذلك قد يكون ابتداء
من غير ان يكون من صاحب نظر وتفكر وروية اصلا ومن المعلوم انه
من لوازم ذلك ان يقذف في قلبه صدق المخبر فيما اخبره به من المسايل
الاعتقادية بحيث لا يقدر على دفعه ضرورة انه لو لم يعتقد صدق
المخبر فيما اخبره به اعتقادا جازما لم يتات منه التصديق الجازم
بما اخبر به من العقايد الحقة لكن الغرض ان الجزم بما اخبر به جزما
ضروريا حاصل فيكون جازما ايضا بصدق المخبر جزما ضروريا
لا يقدر على دفعه وان كان لا يدري ما السبب في ذلك غاية الامر
ان النور المقذوف كما مر في مبحث التصديق يتفاوت مراتب اضاءته
في القلوب فيتفاوت بذلك مراتب قوة الجزم الضروري وذلك
غير قادح في كونه ضروريا فانهم صرحوا بتفاوت مراتب الاوليات التي
هي اجلى البديهيات فقالوا منها ما هو جلي عند الكل لوضوح تصورات
اطرافه ومنها خفي لخفا في تصوراته فصح اشتراك امور في اصل
الضرورة مع تفاوت مراتبها فيها قوة وضعفا قال صلى الله عليه وسلم
المومن القوي خير واحب الى الله من المومن الضعيف وفي كل خير الحديث
فاشترك القوي والضعيف في اصل الخير وتفاوتت مرتبتهما فيه
قوة وضعفا فكل من وجد في نفسه هذا التصديق الجازم فقد تحقق

له الايمان الصحيح المنجي باذن الله وان لم يقدر على التعبير عن دليل يدل على ما يجده فان غاية ما يطلب بالادلة العقلية الوصول الى هذه المرتبة فمن حصل عليها فقد حصل المطلوب وان لم يكن ثمة دليل وهذا هو الذي يتجه ان يكون محملا لكلام الشيخ ابي الحسن الاشعري رحمه الله الذي نقله عنه في شرح المقاصد حيث قال ومنهم قال لابد من ابتناء الاعتقاد في كل مسئلة من الاصول على دليل عقلي لكن لا يشترط الاقتدار على التعبير عنه وعلى مجادلة الخصوم ودفع الشبه قال وهذا هو المشهور عن ابي الحسن الاشعري حتى حكي عنه ان من لم يكن كذلك لم يكن مومنا انتهى وذلك لانه من الواضح ان المقصود من ابتناء الاعتقاد على الدليل العقلي ان يكون الاعتقاد موسسا على ما يفيد الجزم به وقد تبين ان النور المقذوف في القلب مفيد لصاحبه الجزم بما يلقى اليه من العقايد الحقة فهو في حكم الدليل العقلي الذي لا يقدر على التعبير عنه بل انه حكم اقوى الدلايل العقلية ومن هنا لما قال التاج السبكي في جمع الجوامع وعن الاشعري لا يصح ايمان المقلد وشنع عليه اقوام بانه يلزمه تكفير العوام وهم غالب المومنين وقال الاستاد ابو القسم القشيري في دفع التشنيع مكذوب عليه قال والتحقيق في المسئلة الدافع للتشنيع انه ان كان المقلد اخذا بقول الغير بغير حجة مع احتمال شك او وهم بان لا يجزم به فلا يكفي ايمان المقلد قطعا لانه لا ايمان مع ادنى تردد وان كان المقلد اخذا بقول الغير بغير حجة لكن جزما وهذا هو المعتمد فيكفي ايمان المقلد عند الاشعري وغيره انتهى الغرض منه بشرح للمحلي ومنه يتضح معنى ما حكي عن الاشعري ان من لم يكن كذلك لم يكن مومنا اي ان من لم يكن اعتقاده مبتنيا على ما يفيد الجزم به سوا كان قادرا على التعبير عنه ام لا لم يكن عنده جزم ومن لا جزم عنده لم يكن مومنا لما مر انه لا ايمان مع ادنى تردد وعلى هذا فهذا الكلام من الشيخ الاشعري كالتصريح بصحة ايمان المقلد التقليد الصحيح فلا ينافي قول القشيري بان القول بعدم صحة ايمان المقلد مكذوب على الاشعري كما يوهمه كلام بعض المتاخرين وذلك انه لما نقل كلام القشيري بقوله قال القشيري

ان القول

ان القول بعدم صحة ايمان المقلد مكذوب على الاشعري لم يوجد في كتبه كيف وهو مستلزم للقول بتكفير العوام وهم غالب الامة قال قلت وفيه نظر يعلم مما ياتي في تحرير السعد للمقلد انتهى ثم نقل من شرح المقاصد كلاما منه ما نقلناه بل هذا القول من الاشعري يحقق قول القشيري ويصدقه بناء على ما قررناه والله اعلم ومما يوضح ان الاشعري قايل بايمان عوام الفرق الاسلامية ومقلدي اهل اهل القبلة ما نقله عنه السيد قدس سره في شرح المواقف وذلك ان صاحب المواقف لما قال جمهور المتكلمين والفقها على انه لا يكفر احد من اهل القبلة قال السيد قدس سره فان الشيخ ابا الحسن قال في اول كتاب مقالات الاسلاميين اختلف المسلمون بعد نبيهم عليه الصلاة والسلام في اشيا ضلل بعضهم بعضا وتبرا بعضهم عن بعض فصاروا فرقا متباينين الا ان الاسلام يجمعهم ويعمهم فهذا مذهبه وعليه اكثر اصحابنا انتهى بلفظه قدس سره ومن المعلوم ان الفرق الاسلامية مشتملة على عوام وخواص فاذا كان الاشعري قايلا بان الاسلام يجمعهم ويعمهم كان قايلا بايمان العوام قولا صريحا واصرح منه ما رايته بعد حين في كتاب تبيين كذب المفتري فيما ينسب الى الامام الجليل الشيخ ابي الحسن الاشعري للشيخ الامام ثقة الدين صدر الحفاظ ناصر السنة محدث الشام ابي القسم علي بن الحسين بن هبة الله الشافعي الشهير بابن عساكر رحمه الله قال سمعت الشيخين ابا محمد عبد الجبار بن احمد بن محمد البيهقي الفقيه وابا القاسم زاهر بن طاهر المعدل بنيسابور يقولان سمعنا الشيخ ابا بكر احمد بن الحسين بن علي البيهقي يقول سمعت ابا حازم عمر بن احمد العبدي الحافظ يقول سمعت ابا علي زاهر بن احمد السرخسي قال لما قرب حضور اجل ابي الحسن الاشعري رحمه الله في داري ببغداد دعاني فاتيته فقال اشهد علي اني لا اكفر احدا من اهل هذه القبلة لان الكل يشيرون الى معبود واحد وانما هذا كله اختلاف العبارات انتهى بلفظه وهذا من اوضح القراين لحمل كلامه المنقول عنه في شرح المقاصد على ما حملناه فظهر صحة ما ادعاه القشيري بلا غبار وبالله التوفيق في جميع الاوطار والاطوار

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم عدد خلقه ورضى
نفسه وزنة عرشه ومداد كلماته ما تعاقب الليل والنهار والحمد
لله رب العالمين وإذا تبين لك ما تقرر ظهر لك أن الأمر بالعلم في قوله
واعلم كما قد قال في الكتاب بأمره حيث قال فاعلم أنه لا إله إلا الله بلغ
بصيغة الأمر والأمر للإيجاب عند عدم قرينة صارفة كما هنا
يشمل العلم الضروري والنظري الشامل لإيمان من آمن عن علم ضروري
يجده في قلبه وإيمان من آمن عن نظر وذلك لأن أول مخاطب بهذه
الآية هو النبي صلى الله عليه وسلم وتوحيده بل توحيد سائر الأنبياء
لم يكن عن نظر واستدلال بل عن علم ضروري يجدونه في أنفسهم كما
قال بعض أكابر المحققين إن الأنبياء والرسل ما وحدت عن نظر
وإنما وحدت عن ضرورة علم وجدته في أنفسها لم تقدر على دفعه
انتهى ومما يؤيده نقلا ما أخرجه أبو نعيم في الدلائل وابن عساكر عن علي
رضي الله عنه قال قيل للنبي صلى الله عليه وسلم هل عبدت وثنا
قط قال لا قال فهل شربت خمرا قط قال لا وما زلت أعرف الذي
هم عليه كفر وما كنت أدري ما الكتاب ولا الإيمان وبذلك نزل
القرآن ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان فإن قوله صلى الله عليه
وسلم ما زلت أعرف الخ يدل على أنه صلى الله عليه وسلم كان باقيا على
الفطرة والتوحيد الميثاقي لعصمة الله تعالى إياه كسائر الأنبياء
فإنهم معصومون عن المعاصي عمدا أو سهوا قبل البعثة وبعدها فكونهم
معصومين عن الشرك بطريق الأولى والتوحيد الميثاقي لم يكن عن
نظر بل عن إيمان بما أخبر الله به عن نفسه أنه لا إله غيره وذلك أن الله
تعالى خلق الأرواح قبل الأجساد فأخذ ميثاقهم أخرج ابن جرير
وأبو الشيخ عن محمد بن كعب قال أقرت بالإيمان والمعرفة الأرواح
قبل أن يخلق أجسادها وأخرج ابن أبي شيبة عن محمد بن كعب قال
خلق الله الأرواح قبل الأجساد فأخذ ميثاقهم وأخرج عبد بن حميد
وعبد الله بن أحمد بن حنبل في زوائد المسند وابن جرير وابن أبي حاتم
وأبو الشيخ وابن منده في الرد على الجهمية وابن مردويه والبيهقي
في الأسماء والصفات والضياء في المختارة وابن عساكر في تاريخه عن أبي
ابن كعب رضي الله عنه في قوله تعالى وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم

ذرياتهم

ذرياتهم إلى قوله بما فعل المبطلون قال جمعهم جميعا فجعلهم في صورهم
ثم استنطقهم فتكلموا ثم أخذ عليهم العهد والميثاق ثم أشهدهم على
أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى قال فإني أشهد عليكم السموات السبع
وأشهد عليكم أباكم آدم أن تقولوا يوم القيامة إنا لم نعلم بهذا اعلموا
أنه لا إله غيري ولا رب غيري ولا تشركوا بي شيئا إني سأرسل إليكم
رسلي يذكرونكم عهدي وميثاقي وأنزل عليكم كتبي قالوا شهدنا
بذلك ربنا وإلهنا لا رب لنا غيرك ولا إله لنا غيرك فأقروا الحديث
فدل هذا على أن توحيد الميثاق كان عن إيمان وتصديق بما أخبرهم الله
تعالى بقوله اعلموا أنه لا إله غيري الخ قالوا شهدنا بذلك إلى قولهم
لا إله لنا غيرك فأقروا ولكن الله تعالى لما سبق علمه واقتضت حكمته
البالغة أن أمزجة هذه النشأة الجسمانية تؤثر في دولتها إذا انغمست
فيها بغلبة حكم النسيان للعهد والميثاق الذي أخذ عليهم قال إني
سأرسل إليكم رسلي يذكرونكم عهدي وميثاقي الخ فإن التذكير لا يكون
إلا بعد النسيان ولما كانت الأمزجة متفاوتة في الاعتدال تفاضلت
الأرواح على حسب تفاوت أمزجة أجسادها بتقدير العزيز الحكيم
فمنهم من يتذكر ومنهم من لا يتذكر ثم الذين يتذكرون يتفاوت مراتب
تذكرهم سرعة وبطئا فمنهم من يتذكر أول ما يسمع التذكير كأبي
بكر الصديق رضي الله عنه على ما يدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم
هل أنتم تاركون لي صاحبي إني قلت يا أيها الناس إني رسول الله إليكم
جميعا فقلتم كذبت وقال أبو بكر صدقت أخرجه البخاري وابن مردويه
عن أبي الدرداء رضي الله عنه وفي هذا الحديث تنبيه على المراتب
الأخر لتفاوت سرعة إجابة الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين
ولما كانت أمزجة الأنبياء أعدل الأمزجة عصمهم الله من نسيان
التوحيد الميثاقي فكانوا باقين على الفطرة والتوحيد الميثاقي
من أول أمرهم إلى أن زادهم الله نورا على نورهم بالوحي حين بعثهم
ولم يتخلل فترة في ذلك التوحيد إلى حين الوحي في وقت ما لا قليل
ولا كثير ولا طويل ولا قصير فلو كان توحيدهم عن نظر وتفكر
وترتيب مقدمات لزم أن يكون الشك طاريا عليهم في توحيدهم
قبل النظر ومدة النظر إلى وقت ظهور النتيجة وذلك لأن النظر

اكتساب المجهول من المعلومات فلو كان توحيدهم مكتسبا
بالنظر لزم ان يكون التوحيد مجهولا لهم قبل النظر مكتسبا به
وذلك غير لائق لمنصبهم فانهم معصومون من اقل من ذلك فكيف
لا يكونون معصومين عن الشك في التوحيد والجهل به ولو مدة
قصيرة فاتضح ان توحيد الانبيا عن علم ضروري وجدوه في انفسهم
لم يقدروا على دفعه لا عن نظر وهو المطلوب وبالله التوفيق واما قوله
تعالى وكذلك اوحينا اليك روحا من امرنا ما كنت تدري ما الكتاب
ولا الايمان فيحتمل ان يكون المراد بالزمن المشار اليه بقوله ما كنت
تدري هو الزمن المتقدم على الوحي الذي كان في عالم الارواح ففي المواهب
اللدنية ما نصه وفي احكام ابن القطان مما ذكره ابن مرزوق عن علي
ابن الحسين عن ابيه عن جده رضي الله عنهم اجمعين ان النبي صلى الله
عليه وسلم قال كنت نورا بين يدي ربي قبل خلق ادم باربعة عشر
الف عام وقد مر انه صح يا رسول الله متى كنت نبيا قال وادم
بين الروح والجسد ومر متى استنبئت يا رسول الله قال وادم
بين الروح والجسد حين اخذ مني الميثاق فجاز ان يكون المشار اليه
بما كنت تدري الخ الا بعض السنين المتقدمة على عام نبوته واخذ
ميثاقه من الالوف الاربعة عشر وح كان المعنى وكذلك اوحينا
اليك روحا من امرنا حين مننا عليك بالنبوة وادم بين الروح والجسد
وما كنت تدري قبل ذلك الوحي من تلك الاعوام من الالوف الاربعة
عشر ما الكتاب ولا الايمان وحيث ان الله تعالى يقول له وعلمك
ما لم تكن تعلم فلم يكن يدري حتى علمه الله وح فيحتمل ان يكون بعد
ولادته متذكرا لوقوع الميثاق ويحتمل ضده مع تحقق العلم الضروري
بالتوحيد على التقديرين هذا على ما يدل عليه ظاهر بعض الاحاديث
من ان نبوته صلى الله عليه وسلم كانت بعد خلق جسد ادم واما
على ما ذهب اليه شيخنا من ان نبوته كانت سابقة على خلق اللوح
والقلم وما بعدهما فلعل المراد بالزمن المتقدم على حين اقامته بمقام
القرب والله اعلم واما ان كان المراد بالزمن المشار اليه بما كنت
تدري الخ هو الزمن السابق على الوحي المنزل عليه في عالم الاشباح
حين بعثه الله للناس رسولا فالاية انما تدل على انتفا التذكر لوقوع

الميثاق فانه متى كان وكيف كان لا على انتفا العلم الضروري بالتوحيد
اما الثاني فلما مر ان انتفاه يستلزم ما لا يليق بمنصبهم واما الاول
فلان الايمان هو تصديق المخبر فيما اخبر به وقد مر ان الله تعالى قد اخبرهم
اذ اخذ منهم الميثاق بانه لا اله غيره ولا رب غيره وقالوا شهدنا بذلك
فامنوا وصدقوا فقد تحقق الايمان وقد قال تعالى وما كنت تدري ما الكتاب
ولا الايمان فلو كان تذكر وقوع الميثاق وانه متى كان وكيف كان متحققا
عنده صلى الله عليه وسلم في عالم الاشباح قبل الوحي كان داريا بالا
ولكن الله قد نفى ان يكون يدري ما الايمان فلم يكن وقوع الميثاق وانه
متى كان متحققا في تذكره صلى الله عليه وسلم قبل الوحي مع تحقق العلم
الضروري بالتوحيد تحققا مستمرا ولظهوره الى حين بعثته
للناس رسولا صلى الله عليه وسلم بلا تخلل جهل ولا طرق شك ولا
عروض شبهة لا في زمن قليل ولا كثير ولا طويل ولا قصير كما سبق فلا
منافاة بين كونه صلى الله عليه وسلم موحدا بعلم ضروري قبل الوحي
وبين كونه ما كان يدري ما الكتاب ولا الايمان قبل الوحي وبالله
التوفيق ومن هنا يظهر انه لا منافاة ايضا بين كونه صلى الله عليه
وسلم نبيا بالفعل وادم بين الروح والجسد وبين كونه ما كان
يدري ما الكتاب ولا الايمان قبل الوحي اما ان كان المراد قبل الوحي
في عالم الارواح فظاهر واما ان كان المراد قبل الوحي المنزل عليه
في عالم الاشباح فلما مر ان الاية انما تدل على انتفا التذكر بوقوع
الميثاق وانه متى كان وكيف كان سوا كان ميثاق النبوة او ميثاق
التوحيد فكما ان انتفا تذكر وقوع ميثاق التوحيد لا ينافي العلم
الضروري بالتوحيد كذلك انتفا تذكر وقوع ميثاق النبوة لا ينافي العلم
الضروري بما اوحي اليه مما يتعبد به في نفسه قبل ان يرسل الى الناس
رسولا لجواز ان يجد من نفسه بالعلم الضروري ما يتعبد به في نفسه
في اوقات مخصوصة ولا يتحقق ان ذلك متى كان ولا كيف كان وان يكون
بهذا العلم الضروري الذي يجده من نفسه كان يتحنث في غار حراء
الليالي ذوات العدد وفي الحديث اشارة الى ان ذلك حيث ذكرت حبب
بصيغة البنا لغير المعلوم فكان تحبيبا الهاميا يجده من نفسه ولم يكن
العلم بوجهه متحققا حتى جاءه الحق وهو في غار حرا والله اعلم ومما يويد

وكيف كان

وفي حديث عائشة رضي الله عنها ثم حبب اليه الخلا وكان يخلو بغار حرا فيتحنث فيه وهو التعبد الليالي ذوات العدد

ايضا
عقلا اى ان توحيد الانبيا عن علم ضرورى لا عن نظر وهو ان العلم
الضرورى لا شك انه اقوى من العلم النظرى وعلم الانبيا والرسل
بالتوحيد لا شك انه اكمل من علم غيرهم فينبغى ان يكون علم التوحيد
الذى اتاهم الله اياه من قسم الضرورى لا النظرى ليكون الحاصل لهم
اكمل قسميه ثم نقول لما كان العلم بتوحيد الله متحققا للنبى صلى الله
عليه وسلم قبل خطابه بهذا الامر فسروه بالثبات على العلم
اى فاثبت على ما انت عليه من العلم بالوحدانية واما المكلف الذى
بلغته الدعوة فان كان موحدا عن نظر قبل بلوغ الدعوة فيجب عليه
الاقرار والتلفظ بكلمة الشهادة عند بلوغ الدعوة وان لم يكن
موحدا فان امن وصدق تصديقا جازما اول ما بلغته الدعوة
تقليدا فذاك والا وجب عليه النظر فى امر النبى صلى الله عليه وسلم
حتى يظهر له صدق دعواه فيومن به وبما جا به والله الموفق لا رب
غيره بانه يشير نحو ذاته اشارة معنوية فان الضمير فى انه وان
كان للشان لكنه مفسر بجملة لا اله الا الله التى هى كلمة التوحيد
فى الالوهية والشان الذى هو عبارة عن توحيد الذات فى الالوهية
فيه اشارة الى الذات لتعلم الاله فى سماته اى امر بما امر لتعلم الاله
فى شيونه التى منها تنزيل الكلام على الانبيا المنقسم على الخبر والحكم
الذى من اقسامه الامر الذى من افراده الامر بالعلم بتوحيد الوهيته
فى قوله فاعلم انه لا اله الا الله وانما كان ذلك مقتضيا للعلم به
فى شيونه التى منها ما ذكر اذ من المعلوم البين انه لا يقول غير ذات
قايلة اى لا يتحقق القول ممن ليس متصفا بصفة الكلام لكن لا شك
ان هذا القول والامر من قول الله وامره فيكون الحق ذاتا لها قول
هو صفة قايمة به لا انه قول يخلقه فى غيره والا لم يصح ان يكون
قايلا اذ المخلوق فى الغير وصف ذلك الغير لا وصف الحق لكن الله قايل
باجماع الانبيا فله قول هو صفة واما قوله بالامر لما مر فى المعامله
فمذكور فى سياق التمثيل وليس بقيد فى الحصر وحاصل المعنى لا يتحقق
القول الا من ذات متصفة بقول ما كالامر وتخصيصه بالتمثيل به
لان الكلام فى الامر ثم شرع فى ذكر امهات الصفات التى يتفرع عليها
غيرها فقال فصل فى الصفات القديمة لها اى للذات صفات

بلغ

واجبات الذات اى واجبات الثبوت للذات القديمة لا تنفك عنها
فهى ازلية ابدية كالذات كما سيصرح به فى اخر الفصل حيث يقول
وكلها قديمة لله سبع شادات مسماة بالامهات هى الحياة العلم
بحذف العاطف قال ابن هشام فى حذف حرف العطف بابه الشعر
كقول الحطيئة اذا امر اوا دهطه فى الشام منزله برمل يبرين جار
شد ما اغتربا اى ومنزله بيبرين والسمع البصر بحذف العاطف
وكذلك قوله ارادة وقدرة بها الاثر كذا الكلام التكلم بالكلام النفسى
الذى هى كلمات علمية مترتبة فى علمه تعالى ازلا من غير تعاقب متحقق
بينهما بل متحد دائما فى الازل بحيث اذا انزلها على عباده فيما لا يزال
كانت متعاقبة فتكون عين القران او التورية او الانجيل او غيرها
من الكتب المنزلة وغيرها سابع لها ترى اى يعلم ثبوته للذات عند
النظر بنور عقل فيه به كلف الورى فيما يدل على ثبوته للذات
من اجماع الانبيا الثابت صدقهم بدلالة المعجزات على ثبوت الكلام
له تعالى حيث تواتر عنهم انهم يقولون انه تعالى امر بكذا ونهى عن كذا
واخبر عن كذا وكل ذلك من اقسام الكلام فان العاقل اذا نظر فى هذا
جزم بانه تعالى متكلم بما فى الكتب المنزلة وغيرها فللحق تكلم ومتكلم به
قال امام الحرمين فى الارشاد ان مذهب اهل الحق ان البارى سبحانه
وتعالى متكلم بكلام ازلى لا مفتتح لوجوده انتهى وهذا يدل على ان
للحق سبحانه كلاما بمعنى التكلم وكلاما بمعنى المتكلم به والكلام بالمعنى الاول
هو الصفة المنافية للسكوت والافة الباطنيتين ولا شك انه ازلى
وقيام هذه الصفة بالذات يوجب كونه متكلما اولا وبالذات وقيام
الكلام بها بالمعنى الثانى يوجبه ايضا لكن ثانيا وبالتبع فما نقله
امام الحرمين فى الارشاد عن الاشعرى حيث قال قال شيخنا رحمه الله
تعالى الكلام ما اوجب لمحله كونه متكلما انتهى ينبغى ان يحمل على المعنى
الاول فان المتكلم ذات ما ثبت له التكلم كما هو المعلوم من استقراء
اللغة ان المشتق ذات ما ثبت له المشتق منه ومن المعلوم ان الوصف
الذى يوجب اولا وبالذات كون محله الذى قام هو به متكلما هو
الكلام بمعنى التكلم واما الكلام بمعنى المتكلم به فانما يوجب ذلك
ثانيا وبالتبع كما هو ظاهر وما يوجب ذلك اولا وبالذات هو المبدأ

بلا واسطة مع

للحق سبحانه كلام ومتكلم به

من التعريف والتعريفات يحمل على ما يتبادر منها اعلم ان امام
الحرمين بعد ما نقل التعريف المذكور في الارشاد عن الاشعري قال
وهذا فيه نظر ولم يبين وجه النظر وقال بعض المتأخرين ما لخصه
ولا يخفى على ذي مسكة ان ذلك لا يصح ان يكون حدا او رسما لانه تعريف
بالاخفى ومشتمل على الدور الصحيح انتهى ويمكن ان يقال انه اراد التعريف
اللفظي لا الحقيقي والتعريف اللفظي لا يقدح فيه ايراد ما هو مرادف
للمعرف ولا ايراد ما يتوقف معرفته على معرفة المعرف فانهم لما اعترضوا
على المتكلمين الذين عرفوا الموجود بالثابت العين والمعدوم بالمنفي
العين وعلى الحكماء الذين عرفوا الموجود بان الذي يمكن ان يخبر عنه
والمعدوم بما لا يمكن ان يخبر عنه بان هذه التعاريف تشتمل على
دور ظاهر فان الثبوت مرادف للوجود والنفي للعدم والامكان عبارة
عن سلب الضرورة عن طرفي الوجود والعدم اعتذروا عنهم بان المراد
بهذه التعريفات تعريف اللفظ وليس المقصود به تحصيل صورة
غير حاصلة كما في ساير التعريفات الحقيقية بل المقصود به الاشارة
الى صورة حاصلة وتعيينها من بين الصور الحاصلة ليعلم ان اللفظ
المذكور موضوع بازاء الصورة المشار اليها فلا يقدح فيه ايراد
ما هو مرادف للمعرف كما في التعريف الاول بل مداره على الالفاظ
المفردة المرادفة فان لم توجد اورد بدلها الفاظ مركبة دالة على
مفهومه ولا يكون التفصيل المستفاد منه مقصودا بل المقصود بها
مجرد تعيين ذلك المعنى من بين المعاني المتصورة ولا يقدح ايضا
ايراد ما يتوقف معرفته على معرفة المعرف كما في التعريف الثاني
لما ذكرنا من ان هذا التعريف ليس لتحصيل معرفة المعرف حتى يكون
توقف معرفتها المعرف عليها دورا وهذه عبارة الشرح الجديد للتجريد
للعلامة علاء الدين علي القوشجي الملخصة من عبارة السيد الجرجاني
قدس سره في حاشيته على الشرح القديم للتجريد المسمى بتسديد
القواعد في شرح تجريد العقايد للشمس ابي الثنا محمود بن ابي القاسم
عبد الرحمن بن احمد بن محمد الاصفهاني ولننقل العبارتين لمزيد
فايدة وتوضيح قال الشارح الاصفهاني واعني به اي بتعريف اللفظ
ان يكون ما وضع اللفظ بازائه معلوما من حيث هو هو ومجهولا

من حيث

من حيث انه مدلول اللفظ فيعرف ذلك الشيء من هذه الحيثية به
من حيث هي مدلول للفظ اخر عرف انه مدلول له والتعريف على هذا الوجه
ليس بدور اذ الشيء من حيث هي مدلول لفظ عرف كونه مدلولا لا يتوقف
تعريفه على الشيء من حيث هو مدلول للفظ لم يعرف كونه مدلولا له واريد
معرفته من هذا الوجه الخ وقال السيد قدس سره قوله واعني به
ان يكون ما وضع اللفظ بازايه معلوما الخ هذا يسمى تعريفا لفظيا والمقصود
به الاشارة الى صورة حاصلة وتعيينها من بين الصور الحاصلة ليعلم ان
اللفظ المذكور موضوع بازاء الصورة المشار اليها فماله الى التصديق
والحكم بان هذا اللفظ بازاء ذلك المعنى فلذلك كان قابلا للمنع فيحتاج
الى النقل من اصحاب اللغة والاصطلاح ومداره على الالفاظ المفردة
المرادفة لما اريد تعريفه كما يقال الغضنفر هو الاسد فان لم يوجد
اورد بدلها الفاظ مركبة دالة على مفهومه ولا يكون التفصيل المستفاد
منها مقصودا بل القصد منها مجرد تعيين ذلك المعنى واما ما عدا
التعريف اللفظي من التعريفات فالمقصود منها تحصيل صورة غير حاصلة
ومن جملتها التعريف الاسمي الدال على تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا
انتهى اذا سمعت هذا فنقول الكلام بمعنى التكلم وان كان مرادفا للتكلم
المدلول عليه تضمنا في المتكلم لكن لما لم يكن المراد تحصيل صورة
غير حاصلة بل الاشارة الى صورة حاصلة هي التكلم وتعيينها من بين
الصور الحاصلة ليعلم ان لفظ الكلام موضوع عنده بازاء الصورة
التي وضع بازايها لفظ التكلم وكان التكلم اظهر في هذا المعنى لكونه
مصدرا بالوضع بخلاف الكلام فانه موضوع لجنس ما يتكلم به وان
كان قد يستعمل استعمال المصدر كما ذكره الرضي كان التعريف
المذكور تعريفا بالاوضح والاظهر لا بالاخفى وقد عرفت انه لا دور
فاندفع الاعتراضات وكانه اختار ما ذكره على ان يقول الكلام
هو التكلم لان ما ذكره اوضح دلالة على ان الكلام عنده غير العلم
والارادة وغيرهما من الصفات القديمة لانه من المعلوم ان الحي
والعليم والمريد والقدير والسميع والبصير والمتكلم الفاظ متغايرة
المعنى لغة قطعا فاذا عرف الكلام بانه ما اوجب لمحله كونه
متكلما دل على انه غير العلم عنده وغير بقية الصفات لان العلم

عنده ما اوجب لمحله كونه عالما لا متكلما وقس عليه بقية الصفات
والله اعلم وبالله التوفيق واما المعنى الثانى للكلام اعنى المتكلم به
فهو المراد من قول الاشعرى ان الكلام الازلى لم يزل متصفا بكونه
امرا نهيا خبرا لما نقله عنه امام الحرمين فى الارشاد ايضا وذلك
انه بعد ان قال قد ذهب عبد الله بن سعيد من اصحابنا الى ان
الكلام الازلى لا يتصف بكونه امرا نهيا خبرا الا عند وجود المخاطبين
واستجماعهم شرايط المامورين المنهيين الى اخر مقالته قال ما نصه
والصحيح ما ارتضاه شيخنا رضى الله عنه من ان الكلام الازلى لم يزل
متصفا بكونه امرا نهيا خبرا والمعدوم على اصله مامور بالامر الازلى
على تقدير الوجود والامر القديم فى نفسه على صفة الاقتضاء ممن
سيكون اذا كانوا انتهى وذلك لان من الواضح ان الامر والنهى والخبر
من اقسام الكلام بمعنى المتكلم به وحيث وصفه بكونه ازليا فهو
الكلام النفسى الذى هو عبارة عن الكلمات العلمية المذكورة
وبهذا المعنى نقله الامام عن غير الشيخ من اهل الحق حيث قال
فى الارشاد وذهب اهل الحق الى اثبات الكلام القايم بالنفس وهو
القول الذى يدور فى الخلد وتدل عليه العبارات تارة وما يصطلح
عليه من الاشارات ونحوها اخرى انتهى فان قوله الذى يدور فى
الخلد قرينة على ان المراد بالقول المقول يوضحه انه قال فى اثناء
هذا واذا رددنا الى الاطلاق اهل اللسان عرفنا قطعا ان العرب
تطلق كلام النفس والقول الداير فى الخلد وتقول كان فى نفسه كلام
وزورت فى نفسى قولا واشتهار ذلك يغنى عن الاستشهاد انتهى
فان المزور فى النفس هو القول بمعنى المقول بلا خفاء اذا علمت هذا
فنقول الكلام بالمعنى الاول ليس من جنس الحروف والالفاظ اصلا
لا الالفاظ الحقيقية ولا الحكمية بل هى صفة ازلية منافية للسكوت
والافة الباطنيتين والحق سبحانه وتعالى بسبب قيام تلك الصفة
الازلية به متكلم بالكلام النفسى الازلى من الكتب المنزلة وغيرها
مخبر امر ناه فهى صفة واحدة تتعدد تعلقاتها حسب تعدد المتكلم
به وبالمعنى الثانى كلمات علمية مترتبة فى علمه تعالى ازلا من غير
تعاقب محقق بينها ازلا بل مقدر دايما فى الازل على وجه اذا انزلها

الكلام النفسى هى صفة
ازلية منافية للسكوت
والافة الباطنية

كانت

كانت عين القران او غيره من الكتب المنزلة فى صور الحروف الملفوظة
المترتبة المتعاقبة تعاقبا محققا فى تلاوة التالين وتلك الكلمات العلمية
الازلية وان لم تكن الفاظا حقيقية فهى كلمات حقيقية دالة على معانيها
ازلا فان الكلمات المركب منها الكلام ليس من شرطها ان لا تكون الا الفاظا
حقيقية بل هى اعم من ان تكون الفاظا حقيقية او حكمية فان اللفظ
الماخوذ فى تعريف الكلمة الحقيقية اعم من اللفظ الحقيقى المعروف
والحكمى الممثل بالمنوى فى نحو الله يقول الحق واقول وقل اعنى هو وانا
وانت فان هذه الضماير المستترة ليست من مقولة الحروف والاصوات
المحسوسة عادة قطعا وما يعبر به عنها من هو وانا وانت فليست
عين تلك الضماير المستترة بلا خفا وانما هى صورها ومظاهرها فالكلام
النفسى الازلى مركب من الكلمات الحقيقية التى هى الالفاظ الحكمية
المجردة عن المواد مطلقا حسية كانت او خيالية او مثالية او روحانية
فهى فى وجودها العلمى الازلى ليست من مقولة الاصوات والحروف
المسموعة عادة اصلا ولما كان التعاقب بين الاشيا من توابع كونها
زمانية لم يكن بين تلك الكلمات تعاقب حقيقى فى وجودها العلمى الازلى
لانها ازلية ولا زمان فى الازل ولكن الكلام النفسى لما كان خطابا ازليا
متوجها الى مخاطب مقدر فى زمان مقدر كانت الازمنة الثلاثة التى
هى الماضى والمستقبل والحال المقيسة الى احوال المخاطب المقدر
متحققة فى الازل تحققا تقديريا لا تحقيقيا فالتعاقب الذى يعرض
للكلمات عند النزول على الالسنة الكونية الزمانية مقدر فى الازل
لا محقق والقران كلام الله بهذا المعنى الثانى فانه الكلمات الحقيقية
المترتبة فى علمه الازلى التى هى الفاظ حكمية دالة على معانيها ازلا على
هذا النحو الموجود فى صورة الحروف المكتوبة بين الدفتين الا انه غير
مخلوق لانه ازلى ولا شى من الازلى بمخلوق لان كل مخلوق فهو حادث
ولا شى من الازلى بحادث وهو مكتوب فى مصاحفنا باشكال الكتابة
محفوظ فى صدورنا بالالفاظ المخيلة مقروء بالسنتنا بالحروف
الملفوظة المسموعة مسموع باذاننا بذلك ايضا ومع ذلك فهو غير
حال فى شى من المحال المذكورة اعنى المصاحف والقلوب والالسنة
والاذان لانه وان كان من جزئيات معلوماته تعالى لكن العلم تابع للمعلوم

والمعلوم ذات الحق وشيونه ومن شيونه تعالى ان يخلق فيما لا يزال
خلقا يرسل اليهم رسلا وينزل عليهم كتبا فحقايق الكتب المنزلة من شيون
الحق سبحانه الازلية التي يستحيل انفكاكها عنه وتنزيله اظهارصورة
الحرفية والصوتية مثلا على الالسن وفي الاذان مع بقاء الكلمات
الحقيقية الازلية على حالتها الازلية من غير انتقال وتغيير لاستحالته
وانما الحال في تلك المجال صوره ومظاهره من الحروف الملفوظة المسموعة
او المخيلة المحفوظة او المصورة المكتوبة وهذه الالفاظ المتلوة
والمحفوظة والمكتوبة كلها قران حقيقة شرعيه وان كان القديم هو
النفسي فقط فظهران الشيخ الاشعري وغيره من اهل الحق قايلون بان الكلام
النفسي القديم مجموع اللفظ النفسي والمعنى لا مجرد المعنى المقابل للفظ
بالمعنى المتبادر كما يوهمه ما سينقله صاحب المواقف عن الاصحاب
اذا تحققت ما قررناه فنقول اعلم ان صاحب المواقف قال في خطبة
كتابه في مدح القران كتابا كريما وقرانا قديما ذا غايات ومواقف محفوظا
في القلوب مقروا بالالسن مكتوبا في المصاحف وقال السيد قدس
سره في شرحه وصف القران بالقدم ثم صرح بما يدل على انه هذه العبارة
المنطوقة كما هو مذهب السلف حيث قالوا ان الحفظ والقراة والكتابة
حادثة لكن متعلقها اعني المحفوظ والمقرو والمكتوب قديم وما يتوهم
من ان ترتيب الكلمات والحروف وعروض الانتهاء والوقوف مما يدل
على الحدوث فباطل لان ذلك لقصور في الات القراة واما ما اشتهر
من الشيخ ابي الحسن الاشعري من ان القديم معنى قايم بذاته تعالى
قد عبر عنها بهذه العبارة الحادثة فقد قيل انه غلط من الناقل منشأه
اشتراك لفظ المعنى بين ما يقابل اللفظ وبين ما يقوم بغيره وسيرد
ذلك مضبوطا فيما بعد ان شا الله تعالى انتهى ثم قال قدس سره
في الالهيات في المقصد السابع من المرصد الرابع واعلم ان للمصنف
مقالة مفردة في تحقيق كلام الله تعالى على وفق ما اشار اليه في خطبة
الكتاب ومحصولها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى
على الامر القايم بالغير فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى
النفسي فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم
عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالته على ما هو كلام

حقيقي

حقيقي حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه ايضا لكنها ليست
كلامه حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة
كعدم اكفار من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع انه علم من الدين
ضرورة كونه كلام الله حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي بكلام الله
الحقيقي وكعدم كون المقرو والمحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما
لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه
اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ
والمعنى جميعا قايما بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقرو
بالالسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراة والحفظ الحادثة
وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك
الترتب انما هو التلفظ بسبب عدم مساعدة الالة فالتلفظ حادث
والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث
الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه
متاخروا اصحابنا الا انه بعد التامل يعرف حقيته تم كلامه وهذا
المحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية
الاقدام ولا شبهة في انه اقرب الى الاحكام الظاهرية المنسوبة
الى قواعد الملة انتهى كلامه قدس سره قال الاستاد المحقق جلال
الدين محمد بن اسعد الدواني رحمه الله تعالى في رسالة اثبات
الواجب الجديدة بعد نقل كلام صاحب المواقف المذكور ملخصا
ما نصه واورد على ما ذكره من لزوم المفاسد ان منكر كلامية ما بين
الدفتين انما يكفر اذا قال انه من المخترعات البشرية اما اذا اعتقد
انه من مخترعات الله تعالى ودال على ما هو كلامه حقيقة وقايم بذاته
لكنه ليس صفة قايمة بذاته تعالى فلا يكفر اصلا كيف لا والمعتزلة
لا يكفرون بمذهبهم في الكلام وايضا اكثر الاشاعرة الذين عبر عنهم
بمتاخري الاصحاب على ذلك وعلى ما اختاره من قدم اللفظ وان الترتيب
فينا لقصور الالة انه امر خارج عن طور العقل وهو من قبيل ان يقال
يمكن ان يكون حركة لا يتعاقب اجزاه وانما يتعاقب اجزا الحركة فينا
لعدم مساعدة الالة بل كيف يتصور ان يكون الصفة القديمة
القايمة بذاته تعالى والاصوات القايمة بنا متحدة بالحقيقة

حتى يصح ان يقال ان تلك الاصوات قايمة به تعالى من غير ترتيب وفينا
مرتب لقصور الالة قال ولنا في هذا المقام كلام يقتضي تمهيد مقدمة
هي ان صفة التكلم فينا عبارة عن قوة تاليف الكلام وكلامنا عبارة عن
الكلمات التي هي مولفة لنا في الخيال وبعد تمهيد هذه المقدمة نقول
صفة التكلم القايم بذات الله تعالى صفة هي مصدر تاليف الكلمات
وكلامه تعالى هي الكلمات التي هي مولفة له تعالى بذاته في علمه القديم
بغير واسطة وهذا الكلام الازلي خطاب متوجه الى مخاطب مقدر
وامتيازه عن العلم ظاهر فان كلام غيره معلوم له تعالى وليس كلامه
كما ان كلام غيرنا معلوم لنا وليس كلامنا قال وهذا الذي ذكرناه ليس
ما ذهب اليه الحكما من ان كلامه تعالى علمه ولا مذهب الحنابلة ومن
يحذو حذوهم وهو صاحب المواقف من ان كلامه الاصوات والحروف
والمعاني ولا ما هو المشهور عن الاشعري من ان كلامه المعنى المقابل
للفظ بل هو تحقيق وتنقيح لمذهب الاشعري كما يظهر بالتامل الصادق
ولما كان علمه تعالى واحدا محيطا بجميع المعلومات كان كلامه ايضا
واحدا مشتملا على اقسامه من الكتب والصحف باللغات المختلفة
والاخبارات والانشاءات ولما كان كلامه ازليا كان الخطاب فيه متوجها
الى المخاطب المقدر اذ لا مخاطب موجود في الازل فيكون المضي والحضور
والاستقبال فيه بالنسبة الى الزمان المقدر للمخاطب المقدر
فلا اشكال في ورود بعضها بصيغة الماضي وبعضها بصيغة الحال
وبعضها بصيغة الاستقبال انتهى وقال في شرحه للعقايد العضدية
بعد نقل كلام صاحب المواقف ما نصه وبعضهم انكره اما اولا فلان
مذهب الشيخ ان كلامه تعالى واحد وليس بامر ولا نهي ولا خبر وانما
يصير احد هذه بحسب التعلق وهذه الاوصاف لا تنطبق على الكلام
اللفظي وانما يصح تطبيقه على المعنى المقابل للفظ بضرب من التكلف
واما ثانيا فلان كون الحروف والالفاظ قايمة بذاته تعالى من غير
ترتب يفضي الى كون الاصوات مع كونها اعراضا سيالة موجودة
بوجود لا تكون فيه سيالة وهو سفسطة من قبيل ان يقال ان
الحركة توجد في بعض الموضوعات من غير ترتب وتعاقب بين اجزايها
واما ثالثا فلانه يودي الى ان يكون الفرق جليا بين ما يقوم بالقاري

من الالفاظ

من الالفاظ وبين ما يقوم بذاته تعالى باجتماع الاجزاء وعدم اجتماعها
بسبب قصور الالة فنقول هذا الفرق ان اوجب اختلاف الحقيقة
فلا يكون القايم بذاته تعالى من جنس الالفاظ وان لم يوجب وكان ما يقوم
بالقاري وما يقوم بذاته تعالى حقيقة واحدة والتفاوت بينهما انما
يكون بالاجتماع وعدمه اللذين هما عارضان من عوارض الحقيقة الواحدة
كان بعض صفاته الحقيقية تعالى مجانسا لصفات المخلوقين واما رابعا
فلان لزوم ما ذكره من المفاسد ممنوع فان تكفير من انكر كون ما بين
الدفتين كلام الله انما هو اذا اعتقد انه من مخترعات البشر اما اذا
اعتقد انه ليس كلام الله بمعنى انه ليس بالحقيقة صفة قايمة بذاته
تعالى بل هو دال على الصفة القايمة بذاته فلا يجوز تكفيره اصلا كيف
وهو مذهب اكثر الاشاعرة ما خلا المصنف وموافقيه وما علم من
الدين ضرورة كون ما بين الدفتين كلام الله حقيقة انما هو بمعنى
كونه دالا على ما هو كلام الله حقيقة لا على انه صفة قايمة بذاته تعالى
وكيف يدعي انه من ضروريات الدين مع انه خلاف ما نقله عن الاصحاب
وكيف يزعم ان هذا الجم الغفير من ايمة الاشاعرة انكروا ما هو من
ضروريات الدين حتى يلزم تكفيرهم حاشاهم من ذلك واما خامسا
فلان الادلة الدالة على النسخ لا يمكن حملها على التلفظ بل يرجع الى
الملفوظ كيف وبعضها مما لا يتعلق النسخ بالتلفظ به كما نسخ حكمه
وبقي تلاوته قال ولنا في تحقيق الكلام كلام يتوقف على تمهيد مقدمة
هي ان مبدا الكلام النفسي فينا صفة يتمكن بها من نظم الكلمات
وترتيبها على الوجه الذي ينطبق على المقصود وهذه الصفة ضد الخرس
وهي مبدا الكلام النفسي وهي غير العلم فانها قد تتخلف عن العلم فان كلام
الغير معلوم لنا وقد تعلق به علمنا ولم يتعلق به تلك الصفة منا
فليس كلامنا بل كلامنا هي الكلمات التي رتبناها في خيالنا لا غير واما
ما رتبه غيرنا فهو كلام الغير اذا تمهد ذلك فنقول كلام الله تعالى
هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الازلي بصفته الازلية التي
هي مبدا تاليفها وترتيبها وهذه الصفة قديمة وتلك الكلمات المرتبة
بحسب وجودها العلمي ازلي ايضا بل الكلمات والكلام مطلقا كساير
الممكنات ازلية بحسب وجودها العلمي وليس كلام الله تعالى الا ما رتبه

الله تعالى بنفسه من غير واسطة والكلمات لا تعاقب بينها في الوجود
العلمي حتى يلزم حدوثها وانما التعاقب بينها في الوجود الخارجي وهي
بحسب هذا الوجود كلام لفظي وهذا الوجه سالم عما يلزم المذاهب
المنقولة مثل ما يلزم على مذهب المعتزلة من كون كلامه قايما بغيره وعلى
مذهب الكرامية مثل كونه تعالى محلا للحوادث وعلى مذهب الحنابلة
من قدم الحروف والاصوات مع بداهة تعاقبها وتجددها وعلى ما هو ظاهر
كلام متقدمي الاشاعرة من ان الالفاظ والحروف ليست كلام الله بل
معانيها وعلى ما اول به المصنف يعني القاضي عضد الدين الايجي صاحب
المواقف كلام الشيخ من ان الاصوات مع كونها من الاعراض السيالة
قايمة بذاته تعالى من غير ترتب والترتيب فيها لقصور الالة فانه يودي
الى سفسطة ظاهرة ولا يلزم على ذلك ما رتبه المصنف على متقدمي
الاشاعرة من المحذورات فان المتحدى به ح يكون كلام الله وانكار
كون ما بين الدفتين كلام الله كانكار كون ما بين اوراق ديوان الحافظ
كلام الحافظ فيكون كفرا في حق القران اذ ليس معنى كون هذا المكتوب
كلام الله تعالى الا ان ذلك الكلام موجودا بالوجود اللفظي ولعل المتامل
الصادق مع رافضا للتعصب والجدال يشهد بحقية هذا المقال
انتهى كلامه رحمه الله اقول قد مر من كلام الشيخ الاشعري فيما نقله
عنه امام الحرمين ما يدل على ان الكلام النفسي عنده مجموع اللفظ والمعنى
لكن المراد باللفظ هنا الكلمات الحقيقية العلمية الازلية التي هي الفاظ
حكمية مجردة دالة على معانيها ازلا ليست من جنس الحروف والاصوات
المحسوسة عادة كما سبق تقريره فصح ما ادعاه صاحب المواقف
من ان المراد بالمعنى في كلام الشيخ هو الامر القايم بالغير المقابل للذات
والعين لا مدلول اللفظ المقابل للفظ فيكون شاملا للفظ النفسي
الازلي والمعنى جميعا بلا خفا ولا اشكال ومحصول كلام صاحب
المواقف في عبارة السيد لا يمتنع حمله على هذا المحمل كما اشار اليه
سيدنا العالم العامل المتفنن العلامة شيخ مشايخ شيخنا السيد
صبغة الله بن روح الله الحسيني الهندي البروجي ثم المدني روح الله
روحه واعلى له اعلى غرف الجنان فتوجه فيما كتبه على هوامش رسالة
اثبات الواجب الجديدة للاستاد جلال الدين محمد الدواني عنه

قوله ولا مذهب الحنابلة ومن يحذو حذوهم وهو صاحب المواقف
من ان كلامه الاصوات والحروف والمعاني الخ ما نصه يمكن حمل كلام
صاحب المواقف على هذا المحمل بل لا يجوز ان يكون المراد ذلك
كما لا يخفى فلا بد من البيان فتامل انتهى بلفظه وقد قال سيدنا
عمر بن الخطاب رضي الله عنه فيما رواه عنه سعيد بن المسيب وضع
امر اخيك على احسنه حتى يجيئك منه ما يغلبك ولا تظنن بكلمة
خرجت من مسلم شرا وانت تجد لها في الخير محملا انتهى فلنضع امره
على احسنه حيث لم يجئنا ما يغلبنا اذ محصول كلامه الذي عبر
عنه السيد قدس سره بما مر نقله بلفظه محتمل للتاويل فنقول
لا مانع ان يكون المراد من اللفظ في قوله فيكون الكلام النفسي عنده
امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا الخ اللفظ الحكمي النفسي العلمي
الازلي لا اللفظ الحقيقي الذي هو كيفية في الصوت الذي هو كيفية
في الهوا بقرينة ان اللفظ عنده قديم واللفظ الحقيقي حادث قطعا
واللفظ الحكمي ليس من مقولة الحرف والصوت المحسوسين عادة
كما مر بل هو من الحروف المجردة عن المادة الحسية والخيالية والمثالية
والروحانية ثم تتنزل في تلك المواد فيما لا يزال فهو مكتوب في
المصاحف مقرو بالالسنة محفوظ في القلوب كذلك باعتبار
مظاهره وصوره في تنزله فان تلك المظاهر كما مر كلها قران حقيقة
شرعية وان كان القديم هو النفسي المجرد عن المواد مطلقا وسيجي
ان هذا القديم النفسي المجرد عن المواد مدلول اللفظ الحاصل
بالتلفظ الحادث ومعناه انشا الله تعالى وقد مر انه لا تعاقب
حقيقيا بين الكلمات العلمية الازلية ازلا وان عرض لها التعاقب
عند نزولها على المظاهر الزمانية فظهر صحة قوله ان ذلك الترتيب
انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الالة اي ان التعاقب
بين تلك الكلمات انما يظهر في التلفظ بها بالالسنة الكونية
الزمانية لعدم مساعدة الالة على النطق بها من غير تعاقب كما
ان الحق متكلم بها بالتكلم النفسي الازلي ازلا وابدا من غير تعاقب
ولا انقطاع فالتلفظ حادث لكونه صادرا من المظاهر الحادثة
والملفوظ المركب من الحرف والصوت الحاصل من ذلك التلفظ

الحادث حادث بالطريق الاولى فالادلة الدالة على الحدوث
بحسب حملها على حدوث التلفظ اى على حدوث اثر اللفظ اعنى الملفوظ
الحاصل بالتلفظ الحادث الكونى المستلزم لحدوث الملفوظ الكونى
دون حدوث الملفوظ النفسى العلمى القايم بذات الحق ازلا الذى
لا تعاقب بين كلماته المتنزل فى صورة هذا الملفوظ الكونى الزمانى
فيما لا يزال المتعاقب كلماته بمقتضى المظاهر الزمانية من غير مفارقة
ولا حلول جمعا بين الادلة فكلام صاحب المواقف على هذا التقدير
كلام صحيح لا غبار عليه وهو كما قال الاستاد الجلال الدوانى
رحمه الله تعالى تنقيح لمذهب الاشعرى وتحقيق له اذ مر عن الاشعرى
بنقل امام الحرمين ما يدل على ان القديم عنده مجموع اللفظ الحكمى
النفسى العلمى والمعنى جميعا فهو كما قال صاحب المواقف انه بعد
التامل يعرف حقيقته والله اعلم اذا انتقش هذا على صحيفة الخاطر
فلنلتفت الى دفع اعتراضات الاستاد الدوانى على وجه التقصير
والله يقول الحق وهو يهدى السبيل فنقول اما ما اورده اولا من ان
مذهب الشيخ ان كلامه تعالى واحد وليس بامر ولا نهى ولا خبر وانما
يصير احد هذه بحسب التعلق وهذه الاوصاف الخ فجوابه ان الكلام
كما مر عند الشيخ مشترك بين التكلم والمتكلم به والمنعوت بانه امر
واحد ليس بامر ولا نهى ولا خبر هو المعنى الاول المصدرى وقد مر
انه صفة واحدة تتعدد تعلقاتها ليست من جنس الحروف والالفاظ
اصلا لا الحقيقية ولا الحكمية فهذه الاوصاف تنطبق على الكلام
بهذا المعنى بلا تكلف والدليل على هذا ان الكلام بمعنى المتكلم به
قد مر بنقل امام الحرمين عن الشيخ انه منقسم عنده فى الازل الى
هذه الاقسام فلا يكون هو الموصوف بالوحدة المنفى عنه هذه
الاقسام دفعا للتناقض واما ما اورده ثانيا من ان يكون الحروف
والالفاظ قايمة بذاته تعالى من غير ترتيب يقتضى الخ فجوابه ان ذلك
انما يلزم اذا اريد من اللفظ اللفظ الحقيقى وقد مر بيان امكان
ان يراد به اللفظ الحكمى النفسى وانه لا تعاقب حقيقيا بين الكلمات
النفسية وهو معترف به كما مر ايضا فليحمل عليه سعيا فى الاصلاح
مهما امكن واما ما اورده ثالثا من انه يودى الى ان يكون الفرق

الخ فجوابه انا نختار الشق الاول اى ان ذلك يوجب اختلاف
الحقيقة قولكم فلا يكون القايم بذاته تعالى من جنس الالفاظ قلنا
بل يكون من جنسها فان القايم بالقادى وان كان الفاظا فى مادة
الحرف والصوت والقايم بذاته تعالى مجردة عن المادة مطلقا لكنهما
نوعان من مطلق اللفظ الشامل للحقيقى والحكمى المادى والمجرد كما
ان وجود الحق سبحانه الذى هو عينه عند الشيخ كما سيجى هو الوجود
المجرد عن كل قيد وتعين زايد على ذاته بخلاف وجود الممكن مع
اندراجهما تحت الوجود المطلق اى غير المضاف الى ماهية مخصوصة
فان الوجود المطلق بهذا المعنى كما سيجى مشترك معنى عند الشيخ
بين الوجودات المضافة الجزئية اشتراك الماهية المطلقة بين
الماهيات الجزئية فهو قايل بكون الوجود المطلق بالمعنى المذكور
مشتركا معنى بين جزئياته مع قوله بان جزئياته حقايق مختلفة
بناء على ان وجود كل شى عين حقيقته كما سيجى تقريره ان شاء الله
تعالى فكذلك اللفظ المطلق مشترك معنى بين الحقيقى الذى هو فى
مادة الحرف والصوت المسموعين عادة وبين الحكمى المادى الخيالى
او المثالى او الروحانى وغير المادى المجرد عن المواد مطلقا ازلا
المتنزل فى المواد كلها فيما لا يزال من غير حلول ولا انتقال وربما
نختار الشق الثانى قولكم كان بعض صفاته الحقيقية مجانسا
لصفات المخلوقات قلنا قد اخترتم فى اول حاشية التهذيب
ان العلم حقيقة واحدة شاملة لعلم الحق والخلق حيث قلتم وهو
اى العلم مطلق الصورة الحاضرة عند المدرك سواء كانت عين المدرك
كما فى علم البادى عز اسمه بذاته او غيره كما فى علمه بسلسلة الممكنات ٣
انتهى وحيث اقتضى ظاهر سياقكم هنا ارتضا ما نقلتموه من
الايراد فقد لزمكم ما الزمتمونا به فما هو جوابكم فهو جوابنا واما
ما اورده رابعا من ان لزوم ما ذكروه من المفاسد ممنوع الخ قلنا
يمكن ان يقال ان اعتراضه انما هو على ظاهر كلامهم الدال على ان
كلامه تعالى هو المعنى المقابل للفظ فقط وان الكلام اللفظى ليس
كلامه حقيقة بل مجازا ولا خفاء ان كلامه تعالى النفسى اذا لم يكن
بمجموع اللفظ الحكمى المجرد عن المواد مع المعنى بل كان مجرد المعنى فقط

٣ وسواء كانت تلك الصورة عين صورة المعلوم الخارجية
وهو فى العلم الحضورى او غيرها وهو فى العلم الحصولى
وسواء كانت فى ذات المدرك كما فى علم النفس بالكليات
او فى الآلة كما فى علمها بالمحسوسات الخ

ولم يكن الالفاظ كلامه حقيقة شرعية بل مجازا لم يكن الكلمات
القرانية المرتبة هذا الترتيب كلامه لا بمعنى كونه قايما بذاته ولا بمعنى
كونه صورة للالفاظ المجردة القايمة بذاته المنزلة في مادة الحروف
والصوت اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الالفاظ لو كانت
كلامه بهذا المعنى كان كلامه الازلي مجموع اللفظ والمعنى لا مجرد المعنى
والمفروض خلافه فكلما لم يكن الكلمات القرانية كلامه باحد المعنيين
حقيقة شرعية بل مجازا كان القول بهذا في معنى القول بانها من مخترعات
البشر ولا يخفى استلزامه للمفاسد المذكورة حينئذ فان قلت
انهم اذا اعتقدوا ان كلامه تعالى القايم بنفسه هو المعنى فقط لا مجموع
اللفظ النفسي والمعنى ومع ذلك قالوا ان الالفاظ الحقيقية من
مبتدعات الله ودالة على ما هو كلامه فلا شك انهم لا يلزمهم القول
بانه من مخترعات البشر قلت نعم ولكنهم يلزمهم القول بان الكلام
النفسي مجموع اللفظ الحكمي والمعنى وذلك لان ابداع تلك الكلمات على
الالسنة الكونية فعل اختياري لله تعالى وكل فعل اختياري مسبوق
بالقصد اليه المسبوق بالعلم به فلا بد ان يكون تلك الكلمات المبدعة
على هذا النظم المحسوس معلومة لله تعالى قبل ابداعها ومرتبة في
علمه هذا الترتيب ومن المعلوم ان علمه تعالى بتلك الكلمات المرتبة
هذا الترتيب وبكل شيء ازلي فهي مرتبة في علمه تعالى ازلا قد رتبها
بنفسه من غير واسطة ولا نعني بالكلام النفسي بمعنى المتكلم به الا
هذا كما تبين وهذا وارد على المعتزلة ايضا فان ايجاد الحروف والالفاظ
الدالة على معانيها في لسان الملك او الرسول او الشجرة او اللوح المحفوظ
فعل اختياري مسبوق بالقصد المسبوق بالعلم الى اخر البيان السابق
فقولهم بان كلام الله اصوات وحروف يخلقها الله في غيره كاللوح المحفوظ
او جبريل او النبي يستلزم القول بالكلام النفسي القايم بذاته تعالى
الذي هو مجموع اللفظ الحكمي والمعنى الذي هو مذهب الاشعري كما تبين
من حيث لا يشعرون يريدون ليطفيوا نور الله بافواههم ويابى الله
الا ان يتم نوره والحمد لله رب العالمين فالاولى في الاعتذار عن الاصحاب
ما قاله العلامة التفتازاني من ان ما وقع في عبارات بعض المشايخ من انه
مجاز فليس معناه انه غير موضوع للنظم المولف بل معناه ان الكلام

في التحقيق

في التحقيق وبالذات اسم للمعنى القايم بالنفس وتسمية اللفظ به
ووضعه لذلك انما هو باعتبار دلالته على المعنى فلا نزاع لهم في الوضع
والتسمية انتهى وكلما كان كذلك لم يلزم شيء من المفاسد المذكورة
اصلا كما لا يخفى بل لك ان تقول انه لا منافاة بين ما ذهب اليه صاحب
المواقف في معنى كلام الشيخ وبين ما نقله من الاصحاب وذلك لان اللفظ
الحقيقي لكونه صورة اللفظ النفسي المجرد عن المواد القايم بذات الحق
دال عليه بلا شك فيصدق على اللفظ النفسي بمعناه انه مدلول
اللفظ الحقيقي ومعناه واللفظ النفسي دال على معناه ازلا من غير
انفكاك بينهما فالمعنى النفسي وان فسر بمدلول اللفظ وحده يصدق
على اللفظ النفسي الدال على معناه من حيث انه دال على معناه ازلا
فالقول بان المعنى النفسي هو مدلول اللفظ وحده بهذا المعنى هو القول
بان المعنى النفسي مجموع اللفظ والمعنى فلا نزاع في المعنى عند التحقيق
والحمد لله على هذا التطبيق وان ظهر لك بادي ما بدا او لا نعليك بالتحقيق
وبالله التوفيق واما ما اورده خامسا من ان الادلة الدالة على النسخ
لا يمكن حملها على التلفظ الخ فجوابه ان قوله يجب حملها على حدوثه
بتقدير مضاف اي على حدوث اثره الذي هو الملفوظ الحاصل به اي
بالتلفظ الحادث كما مر ضرورة انه مصرح بان الحروف والالفاظ الحاصلة
بالتلفظ الحادث مترتبة متعاقبة وكلما كان كذلك كان قابلا لحدوثها
قطعا كيف لا وهي انما تحصل بالتلفظ الذي نفي على حدوثه وما لا يحصل
الا بالحادث اولى بان يكون حادثا وح فالملفوظ في قوله دون حدوث
الملفوظ الخ هو الملفوظ النفسي الازلي الذي لا تعاقب بين كلماته
جمعا بين كلاميه وانما لم يكن بينهما تعاقب لان تحقق التعاقب يستلزم
تحقق الزمان ولا زمان في الازل فلا تعاقب فالحق متكلم بها ازلا وابدا
من غير تعاقب ولا سكوت تكلما لا بكيف فانه ليس كمثله شيء في ذاته
وصفاته واذا كان الامر كما سمعت ظهر لك ان ليس في كلام صاحب
المواقف ما يوجب ان يكون الادلة الدالة على النسخ محمولة عنده
على التلفظ دون الملفوظ حتى يرد ان ذلك غير ممكن فاندفع الاشكال
بحذافيره والحمد لله على تنويره وتيسيره ثم اعلم ان المولى المحقق نور
الدين عبد الرحمن الجامي قدس الله روحه قال في رسالته التي الفها

فى تحقيق مذهب الصوفية والمتكلمين والحكما المتقدمين وتقرير
قولهم فى وجود الواجب لذاته وحقايق اسمايه وصفاته المسماة
بالدرة الفاخرة ما نصه اعلم ان هاهنا قياسين متعارضين احدهما
ان كلام الله تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فقديم وثانيهما ان
كلامه مولف من اجزاء مرتبة متعاقبة فى الوجود وكل ما هو كذلك
فهو حادث فكلامه تعالى حادث فافترق المسلمون الى فرق اربع ففرقتان
منهم ذهبوا الى صحة القياس الاول وقدحت واحدة منهما فى صغرى
القياس الثانى وقدحت الاخرى فى كبراه وفرقتان اخريان ذهبوا
الى صحة الثانى وقدحوا فى احدى مقدمتى الاول على التفصيل المذكور
فاهل الحق منهم من ذهبوا الى صحة القياس الاول وقدحوا فى صغرى
القياس الثانى فقالوا كلامه ليس من جنس الاصوات والحروف
بل صفة ازلية قايمة بذات الله سبحانه هو بها امر ناه مخبر وغير
ذلك يدل عليها بالعبارة او الكتابة او الاشارة فاذا عبر عنها
بالعربية فقرآن او بالسريانية فانجيل او بالعبرانية فتوراة
والاختلاف على العبارات دون المسمى قال والتفصيل فى هذا
المقام انه اذا اخبر الله عن شئ او امر به او نهى عنه الى غير ذلك
واداه الانبيا الى اممهم بعبارات دالة عليه فلاشك ان هناك
امورا ثلاثة معان معلومة وعبارات دالة عليها معلومة ايضا
وصفة يتمكن بها من التعبير عن تلك المعانى بهذه العبارات
لافهام المخاطبين ولاشك فى قدم هذه الصفة بالنسبة اليه
سبحانه وكذا فى قدم صورة معلومية تلك المعانى والعبارات
بالنسبة اليه سبحانه وتعالى فان كان كلامه عبارة عن تلك
الصفة فلاشك فى قدمه وان كان عبارة عن تلك المعانى والعبارات
فلاشك انها باعتبار معلوميتها له سبحانه ايضا قديمة لكن لا يختص
هذا المقام بها بل يعمها وساير عبارات المخلوقين ومدلولاتها لانها
كلها معلومة لله تعالى ازلا وابدا وان كان عبارة عن امور وراء هذه
الامور الثلاثة فليس على اثباته دليل يقوم على ساق واما ما اثبته
المتكلمون من الكلام النفسى فان كان عبارة عن تلك الصفة فحكمه
ظاهر وان كان عبارة عن تلك المعانى والعبارات المعلومة فلاشك

ان قيامهما

ان قيامهما به سبحانه ليس الا باعتبار صورة معلوميتها فليس
صفة براسها بل هو من جزئيات العلم واما المعلوم فسوا كان العبارات
او مدلولاتها فليس قايما به سبحانه فان العبارات بوجودها
الاصيل من مقولة الاعراض الغير القارة واما مدلولاتها فبعضها
من قبيل الذوات وبعضها من قبيل الاعراض الغير القارة فكيف
يقوم به سبحانه الى هنا كلامه رحمه الله اقول قد مر ان الكلام قد
يطلق ويراد به التكلم الازلى وقد يطلق ويراد به المتكلم به الازلى
وهو الكلمات الازلية التى هى الالفاظ المجردة عن المواد مطلقا الدالة
على معانيها ازلا فالمعنيان موجودان فى كلام المتكلمين اما الاول
فكما قال حكمه ظاهر واما الثانى فانما يكون من جزئيات العلم اذا كان
العلم عبارة عن الصورة الحاصلة كما هو المشهور او مطلق الصورة
الحاضرة عند المدرك كما مر عن الدوانى وقد بينا انه ليس كذلك
بل هو نسبته فادراك الحق للحقايق الازلية نسبة بين نور ذاته
المقدسة وبين الحقايق المنكشفة فى ذلك النور بذواتها لا بصورها
كما يشير اليه قولهم علم الحق بالاشيا حضورى لا حصولى فالكلمات
الازلية المركب منها الكلام الازلى الذى لا تعاقب ولا ترتب بين
كلماته الا فى التقدير من جزئيات المعلوم لا من جزئيات العلم لكن
الحروف المجردة عن المواد من حيث هى المجردة عن المواد ممتنعا ليته عن
ان تدخل تحت شئ من مقولة الجواهر والاعراض فلامانع من قيامها
بذات الحق سبحانه وهذا القدم وان لم يختص بها بل يعمها وساير
عبارات المخلوقين بل وساير الممكنات على الاطلاق لكنها اختصت
بكونها كلام الله لكونها مرتبة له تعالى بلا واسطة كما مر والله اعلم
ثم قال المولى الجامى رحمه الله ولنذكر فى هذا المقام كلام الصوفية
ليتضح ما هو الحق ان شا الله تعالى قال الامام حجة الاسلام رحمه
الله تعالى الكلام على ضربين احدهما يطلق فى حق البارى والثانى
فى حق الادميين اما الكلام الذى ينسب الى البارى تعالى فهو صفة
من صفات الربوبية فلا تشابه بين صفات البارى وصفات الادميين
الى ان قال فاذن كلام البارى ليس شيا سوى افادته وافاضته
مكنونات علمه على من يريد اكرامه كما قال تعالى فلما جا موسى لميقاتنا

كلام الصوفية فى مسئلة الكلام النفسى

وكلمه ربه شرفه الله بقربه وقربه بقدسه واجلسه على بساط
انسه وشافهه باجل صفاته وكلمه بعلم ذاته فكما شاء تكلم وكما اراد
سمع انتهى ثم ساق عن غيره من اكابر المحققين ما منه اعلم ان الله تعالى
قد اخبرنا بنبيه صلى الله عليه وسلم انه سبحانه يتجلى في القيامة
في صور مختلفة فيعرف وينكر ومن كانت حقيقته يقبل التجلي فلا
يبعد ان يكون الكلام بالحروف المتلفظ بها المسماة كلام الله لبعض
تلك الصور كما يليق بجلاله فكما نقول تجلى في صورة كما يليق بجلاله
كذلك نقول تكلم بحرف وصوت كما يليق بجلاله وتحمل بها محمل الفرح
والضحك والعين والقدم واليد واليمين وغير ذلك مما قد ورد
في الكتاب مما يجب الايمان به على المعنى المعقول من غير كيفية ولا
تشبيه فانه يقول ليس كمثله شيء فنفى ان يماثل مع عقل المعنى
ثم ساق عن غيره من الاكابر كلاما في تحقيق الكلام الى ان قال في اخر
ذلك كله فالذي يظهر من كلام هولاء الاكابر ان الكلام الذي هو
صفته سبحانه ليس سوى افادته وافاضته مكنونات علمه
على من يريد اكرامه وان الكتب المنزلة المنظومة من حروف وكلمات
كالقران وامثاله ايضا كلامه لكنها من بعض صور تلك الافادة
والافاضة ظهرت بتوسط العلم والارادة والقدرة في البرزخ
الجامع بين الغيب والشهادة يعني عالم المثال من بعض مجاليه
الصورية المثالية كما يليق به سبحانه فالقياسان المذكوران
في صدر المبحث ليسا بمتعارضين في الحقيقة فان المراد بالكلام
في القياس الاول الصفة القايمة بذاته سبحانه وفي الثاني ما ظهر
في البرزخ من بعض المجالي الالهية والاختلاف الواقع بين فرق
المسلمين لعدم الفرق بين الكلامين والله سبحانه اعلم ثم قال
قال بعضهم في قوله تعالى واذ قال ربك للملايكة اني جاعل في
الارض خليفة اعلم ان هذه المقاولة تختلف باختلاف العوالم التي
يقع التقاول فيها وان كان واقعا في العالم المثالي فهو شبيه
بالمكالمة الحسية وذلك بان يتجلى لهم الحق تجليا مثاليا كتجليه
لاهل الاخرة بالصور المختلفة كما نطق به حديث التحول وان كان
واقعا في عالم الارواح من حيث تجردها فهو كالكلام النفسي فيكون

قول الله لهم القاوه في قلوبهم المعنى المراد ومن هذا يتنبه الفطن على
كلام الله ومراتبه فانه عين المتكلم في مرتبة ومعنى قايم به في اخرى كالكلام
النفسي فانه مركب من الحروف ومعبرها في عالمي المثال والحس بحسبهما
انتهى اقول قوله ان الكلام الذي هو صفته سبحانه ليس سوى افادته
الخ ظاهره الاختصاص بالكلام اللايزالي الا ان يكون الافادة اعم من
التقديري والتحقيقي فيشمل الازلي ايضا ثم قوله وان الكتب المنزلة
ايضا كلامه لكنها من بعض صور تلك الافادة الخ فيه تسامح واذا قدر
المضاف فقيل لكنها من بعض صور مفاد تلك الافادة استقام
الكلام ثم اقول دل كلام هولاء الاكابر على ان الحق سبحانه له ان يتجلى
في اي صورة شاء مع تنزهه عن كل صورة في كل حال وينبغي لطالب الحق
غير الجامد على المالوف من الرسوم المعتبرة ان يتنبه لنفاسة هذا
الكلام وجلالة هذه الفايدة فانه كلام صادر عن مقام الرسوخ في
العلم من طريق الوهب والله يجتبي اليه من يشاء ويهدي اليه من ينيب
وهو كلام رافع عند التحقيق للنزاعات كاشف لغياهب شبهات
الاوهام فيما ورد من المتشابهات ومثبت باذن الله لاقدام افهام
طلبة الحق في مشكلات الاخبار والايات فان قلت ان ما ذكروه وان
كان من طريق الفتح والفيض الالهي لكن المحقق منهم يقول ما نصه لا يتعدى
كشف الولي في العلوم الالهية فوق ما يعطيه كتاب نبيه ووحيه
قال الجنيد في هذا المقام علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة وقال
الاخر وكل فتح لا يشهد له الكتاب والسنة فليس بشيء فلا يفتح لولي
قط الا في الفهم في الكتاب العزيز فلهذا قال ما فرطنا في الكتاب من
شيء فلا يخرج علم الولي جملة واحدة عن الكتاب والسنة فان خرج احد
عن ذلك فليس بعلم ولا علم ولاية معا بل اذا حققته وجدته جهلا
انتهى فاين الذي يشهد من الكتاب والسنة لما ذكره هولاء الاكابر
قلت في الكتاب ايات وفي السنة اخبار تشهد لذلك فمن الايات
قوله تعالى فلما جاءها نودي ان بورك من في النار ومن حولها وسبحان
الله رب العالمين يا موسى انه انا الله العزيز الحكيم وقوله تعالى فلما
اتاها نودي من شاطئ الوادي الايمن في البقعة المباركة من الشجرة
ان يا موسى اني انا الله رب العالمين ففي الدر المنثور اخرج ابن جرير

وابن ابی حاتم وابن مردویة عن ابن عباس فی قوله تعالی فلما جاءها
نودی ان بورك من فی النار یعنی تبارك وتعالی نفسه كان نور رب
العالمین فی الشجرة ومن حولها یعنی الملائكة واخرج ابن جریر وابن المنذر
وابن ابی حاتم عن ابن عباس فی الایة قال كان الله فی النور ونودی من
النور واخرج ابن ابی شیبة وابن جریر وابن المنذر وابن ابی حاتم
عن سعید بن جبیر وابن مردویة عنه عن ابن عباس یقول بوركت
النار ناداه الله وهو فی النور واخرج ابن ابی حاتم عن ابن عباس فی الایة
قال كانت تلك النار نورا ان بورك من فی النور ومن حول النور
واخرج الفریابی وعبد بن حمید وابن المنذر عن ابن عباس ان
بورك من فی النار قال بوركت النار وعن مجاهد مثله واخرج عبد
ابن حمید وابن المنذر وابن ابی حاتم عن قتادة قال فی مصحف ابی بن
كعب بوركت النار ومن حولها اما النار فیزعمون انها نور رب
العالمین ومن حولها الملائكة واخرج عبد بن حمید عن عكرمة انه
كان یقرا ان بوركت النار واخرج ابن المنذر عن محمد بن كعب فی الایة
قال النار نور الرحمن ومن حولها موسی والملائكة واخرج عبد بن حمید
وابن ماجه وابن المنذر وابن ابی حاتم وابن مردویة وابو الشیخ فی العظمة
والبیهقی فی الاسماء والصفات من طریق ابی عبیدة عن ابی موسی الاشعری
رضی الله عنه قال قام فینا رسول الله صلی الله علیه وسلم فقال
ان الله لا ینام ولا ینبغی له ان ینام یخفض القسط ویرفعه یرفع الیه
عمل اللیل قبل النهار وعمل النهار قبل اللیل حجابه النور لو رفع
الحجاب لاحرقت سبحات وجهه كل شیء ادركه بصره ثم قرا ابو عبیدة
ان بورك من فی النار ومن حولها وسبحان الله رب العالمین انتهی
ولا یخفی دلالتها علی المقصود ولا منافاة بین قراءة ان بوركت النار
وان بورك من فی النار لان النار اذا فسرت بنور الرحمن كما مر
وقد فسر من بالله تبارك وتعالی والله هو النور وقد مر حجابه
النور اما المظهر الذی یتجلی فیه النور كان المال واحدا كما لا یخفی
ویوضح انه ورد حجابه النار فی صحیح مسلم قال ثنا ابو بكر بن ابی
شیبة وابو كریب قالا ثنا ابو معاویة قال ثنا الاعمش عن عمرو
ابن مرة عن ابی عبیدة عن ابی موسی قال قام فینا رسول الله صلی الله

علیه وسلم بخمس كلمات فقال ان الله عز وجل لا ینام ولا ینبغی له
ان ینام یخفض القسط ویرفعه یرفع الیه عمل اللیل قبل عمل النهار
وعمل النهار قبل عمل اللیل حجابه النور وفی روایة ابی بكر النار لو
كشفه لاحرقت سبحات وجهه ما انتهی الیه بصره من خلقه وفی روایة
ابی بكر عن الاعمش لم یقل حدثنا انتهی قال الشیخ شمس الدین محمد
ابن احمد بن اللبان تلمیذ الفقیه نجم الدین بن الرفعة فقها وصاحب
الشیخ یاقوت المقیم بالاسكندریة تصوفا فی كتاب متشابه القران
والحدیث فی فصل الرؤیة وقد ثبت فی الصحیح حجابه النور وفی روایة
حجابه النار ولیس بین الروایتین تناف فان وجهه سبحانه هو
الباقی ذو الجلال والاكرام فله تجل بجلاله فی حجاب النار كما تجلی
سبحانه لموسی صلی الله علیه وسلم حین انس من جانب الطور نارا
وله تجل باكرامه فی حجاب النور كما تجلی لمحمد صلی الله علیه وسلم لیلة
الاسرا فی قوله صلی الله علیه وسلم رایت نورا وهذان الحجابان لاهل
الخصوص انتهی الغرض منه ثم نقول وعلی طبق هذه التفاسیر المأثورة
قال العلامة المحقق علاء الدین علی بن احمد الهندی المهایمی فی تفسیره
المسمی بتبصیر الرحمن وتیسیر المنان بعض ما یشیر الی اعجاز
القران فی تفسیر ایة النمل ما نصه فلما جاءها نودی ان بورك ای
اكثر خیر من ظهر فی النار افاضة وخیر من حولها استفاضة
لحصول التجلی فی مطلوبه فذلك بقی فی تجلیه حجاب العزة
وحصل فی تنزیله كمال العلم والحكمة وسبحان الله ای تنزهه عن
الصورة والمكان وان ظهر بكل صورة ومكان لا تصافه بوصف
رب العالمین یا موسی انه ای المنادی الظاهر فی النار بهذه
البقعة انا الله الجامع لجمیع الصفات من الظهور والبطون
فالبطون من العزة والظهور من الحكمة لا فی العزیز الحكیم انتهی
فهذه الایة علی هذا التفسیر الموافق لما ثورا الذی هو ظاهر
النظم الكریم صریح فی تجلی الحق سبحانه فی الصورة مع تنزهه عن كل
صورة ومكان فان الاول مدلول علیه بقوله من فی النار والثانی
مدلول علیه بقوله وسبحان الله رب العالمین فلیس كمثله شیء
وهو السمیع البصیر والله ولی الهدایة والتیسیر واما تقدیر

المضاف الى النار كما جرى عليه البيضاوي رحمه الله حيث قال
من في مكان النار وهو البقعة المباركة الخ فهو خلاف الظاهر ارتكبه
بنا على ظن ان التجلي في المظهر يستلزم محذورا وليس كذلك كما مر مجملا
وسيجي مفصلا ان شا الله تعالى من ان الحق سبحانه له الاطلاق الحقيقي
الذي لا يقابله تقييد المقابل لكل اطلاق وتقييد ثم قوله وسبحان الله
رب العالمين من تمام ما نودي به لئلا يتوهم من سماع كلامه تشبيهما
الخ فيه انه ان سمع كلامه النفسي من غير صوت فلا موجب لتوهم
التشبيه وان سمعه متنزلا في صورة الحرف والصوت كما هو الظاهر
من نودي واذ ناداه ربه واذ نادى ربك موسى وناديناه ففي القاموس النداء
بالكسر والضم الصوت انتهى ويوضحه ما اخرجه احمد في الزهد وابن
المنذر وابن ابي حاتم عن وهب بن منبه قال لما راى موسى النار
انطلق يسير حتى وقف منها قريبا الى ان قال نودي من الشجرة
فقيل يا موسى فاجاب سريعا ولا يدري من دعاه وما كان سرعة
اجابته الا استئناسا بالانس فقال لبيك مرارا اني لاسمع صوتك
واحس حسك ولا ادري مكانك فاين انت قال انا فوقك ومعك
وامامك وخلفك واقرب اليك من نفسك فلما سمع موسى هذا
علم انه لا ينبغي ذلك الا لربه فايقن به فقال كذلك انت يا الهي
كلامك اسمع ام رسولك قال بل انا الذي اكلمك فادن مني الاثر
بطوله اورده السيوطي في الدر المنثور في سورة طه فكما لا مانع
من ان يتكلم بكلام في الصوت مع ان كلامه النفسي ليس في مادة صوت
وحرف محسوس عادة كذلك لا مانع من ان يتجلى في الصورة مع كونه
منزها من ان يكون له صورة فانه ليس كمثله شيء ومما يدل لصحة
اجراء نودي وناديناه وغيرهما على ظاهرها ما في البخاري في كتاب
التوحيد قال مسروق عن ابن مسعود اذا تكلم الله بالوحي سمع
اهل السموات شيئا فاذا فزع عن قلوبهم وسكن الصوت عرفوا
انه الحق ونادوا ماذا قال ربكم قالوا الحق ويذكر عن جابر بن عبد الله
عن عبد الله بن انس سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول يحشر
الله العباد فيناديهم بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب
انا الملك انا الديان واسند من حديث ابي هريرة مرفوعا اذا قضى الله

الامر

الامر في السما ضربت الملائكة باجنحتها خضعانا لقوله كانه سلسلة
على صفوان الحديث انتهى [٣] وفي الدر المنثور واخرج ابن ابي حاتم وابن
مردويه عن ابن عباس رضي الله عنهما قال لما اوحى الجبار الى محمد
صلى الله عليه وسلم دعا الرسول من الملائكة ليبعثه بالوحي فسمعت
الملائكة صوت الجبار يتكلم بالوحي فلما كشف عن قلوبهم سئلوا عما
قال الله فقالوا الحق وعلموا ان الله لا يقول الا حقا قال ابن عباس
وصوت الوحي كصوت الحديد على الصفا الخ واخرج ابن جرير وابن
خزيمة وابن ابي حاتم والطبراني وابو الشيخ في العظمة وابن مردويه
والبيهقي في الاسما والصفات عن النواس بن سمعان قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اراد الله ان يوحي بامر تكلم بالوحي
فاذا تكلم بالوحي اخذت السموات رجفة شديدة من خوف الله فاذا
سمع بذلك اهل السموات صعقوا وخروا سجدا الحديث واخرج
ابو داود والبيهقي في الاسما والصفات عن عبد الله بن مسعود قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا تكلم الله بالوحي سمع اهل
السما الدنيا صلصلة كجر السلسلة على الصفا فيصعقون الحديث
وعنه ايضا اذا تكلم الله بالوحي سمع اهل السموات صلصلة كجر السلسلة
على الصفوان فيصعقون الحديث وفي الجامع الكبير يحشر الله عز وجل
يوم القيامة الناس عراة غرلا بهما قالوا وما بهما قال ليس معهم شيء
ثم يناديهم بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب انا الملك انا
الديان الحديث اخرجه الامام احمد وغيره عن عبد الله بن انيس الانصاري
رضي الله عنه [٥] الى غير ذلك من الاحاديث قال الحافظ ابن حجر العسقلاني مرفوعا
رحمه الله في فتح الباري بعد نقله عن البيهقي وغيره في كلام مبسوط
ما نصه يحتمل ان يكون الصوت للسما او للملك الاتي بالوحي او لاجنحة
الملائكة وحاصله ان كلام الحق سبحانه وتعالى ليس بحرف ولا صوت
ما نصه وهذا حاصل كلام من نفى الصوت من الائمة ويلزم منه انه
لم يسمع احدا من ملائكته ولا رسله كلامه بل الهمهم اياه وحاصل الاحتجاج
للنفي الرجوع الى القياس على اصوات المخلوقين لانها التي عهد
انها ذات مخارج ولا يخفى ما فيه اذ الصوت قد يكون من غير مخارج
كما ان الرؤية قد تكون من غير اتصال اشعة سلمنا لكن نمنع القياس

[٣] قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري قال عبد الله بن
احمد في كتاب السنة سألت ابي عن قوم يقولون لما كلم الله
موسى لم يتكلم بصوت فقال لي ابي بل تكلم بصوت هذه الاحاديث
نرويها كما جاءت وذكر حديث ابن مسعود وغيره واتى هي اي
كحديث ابن انيس وابي هريرة السابقين انفا وقد قال الـ
الشيخ الاشعري في الابانة الذي هو آخر تصانيفه ونحن بما كان
عليه احمد بن حنبل قائلون ولمن خالفه مجانبون ونص في الابانة
على انه مصدق بجميع الروايات الصحيحة في المتشابهات
مع التنزيه بليس كمثله شيء اهـ

المذكور وصفة الخالق لا تقاس على صفة المخلوقين واذا ثبت ذكر
الصوت بهذه الاحاديث الصحيحة وجب الايمان به ثم اما التفويض
واما التاويل وبالله التوفيق انتهى كلامه رحمه الله وشكر سعيه
بلفظه وحاصله ان الظواهر ناطقة بان الله اسمع رسله وملايكته
فيلزم من القول بالنفي العدول عنها لغير ضرورة اذ القياس على
اصوات المخلوقين ليس موجبا للعدول لما قال ان صفة الخالق
لا تقاس على صفة المخلوقين وذلك لان الخالق سبحانه له الاطلاق
الحقيقي الذي لا يقابل تقييده القابل لكل قيد واطلاق اصنا في لذاته
فهو منزه عن كل قيد في عين التجلي المقيد بخلاف المخلوق فانه
مقيد لذاته لا يصح له الاطلاق التام ابدا لان ما بالذات لا يزول
فالخالق وان تجلى في مظهر له حرف وصوت مسموع فهو في حد ذاته
منزه عن ذلك غير مقيد به فلا يقدح في كمال نزاهته بل ذلك من
كمالات اطلاقه الحقيقي بخلاف المخلوق فان الظهور في مظهر خاص من
لوازمه ومقتضيات ذاته فليفهم والله اعلم وبالله التوفيق ومن
هنا يظهر وجه صحة تفسير بعض المحققين الحجاب في قوله تعالى وما
كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب الاية بصورة التجلي
والله اعلم هذا ومن الاخبار حديث التحول في الصور الصحيح بل المتواتر
عند اهل الحديث وسيجي ذكر محل الغرض من حديث التحول وما في
معناه من الاحاديث في فصل الروية وبسط الكلام في بيانها بما
فيه مزيد تحقيق وايضاح لهذا المقام وتلويح الى انه موافق لمذهب
الشيخ الاشعري عند التحقيق غير مخالف له كما يتبادر الى الاوهام
الجامدة على ظواهر تقريرات اهل الكلام ان شا الله تعالى الملك
الفتاح العلام فانظر الى هذا مجمعا مسترسلا غير جامد على
المالوف من المقال سامعا لوصية الناصح ولي ذي الجلال لا تنظر
الى من قال وانظر الى ما قال يتجلى لك جلية الحال في مذهب الاشعري
والمتشابهات جميعا باذن الله الكبير المتعال وبالله التوفيق
في الحال والمال والحمد لله رب العالمين وبالجملة من اوتي فهم الجمع
بين ليس كمثله شي والتجلي في المظاهر لم يستشكل هذه الاخبار
السابقة والاتية وامثالها من المتشابهات ومن لم ينكشف عنده

وجه الجمع بينهما وقع في التشبيه او ارتكب التاويلات قريبة
او بعيدة فمن لم يكن عنده الجمع المذكور من الواضح المبين فلا ينحرف
عن طريق الايمان بها على مراد الشارع ان كان ناصحا لنفسه حتى ياتيه
اليقين والله ولي المومنين وصل اللهم على سيد المرسلين سيدنا
ونبينا محمد عبدك ورسولك النبي الامي وعلى اله وصحبه اجمعين
وعلى ساير الانبيا والمرسلين وعلى الهم وصحبهم والتابعين لهم باحسان
وعلى اهل طاعتك اجمعين من اهل السموات واهل الارضين وعلينا
معهم برحمتك يا ارحم الراحمين عدد خلقك ورضى نفسك وزنة
عرشك ومداد كلماتك كلما ذكرك الذاكرون وغفل عن ذكرك الغافلون
ابدا وسلم تسليما كثيرا كذلك دواما وعددا والحمد لله رب العالمين
سرمدا فالعلم كشاف لما قد يذكر اي لكل ما يصح ان يذكر ويخبر عنه
معدوما كان او موجودا ممكنا او ممتنعا او واجبا كليا او جزئيا ولكن
لما كان تعلق العلم بالجزئيات على الوجه الجزئي محل النزاع بين المتكلمين
والحكما نص على محل النزاع فقال جزئيا او لا انه اي القول بان علم الله
محيط بجميع المعلومات حتى الجزئيات هو القول المعتبر من بين
الاقوال المذكورة في هذه المسيلة قال في المواقف علمه تعالى يعم
المفهومات كلها الممكنة والواجبة والممتنعة فهو اعم من القدرة
لانها تختص بالممكنات دون الواجبات والممتنعات وانما قلنا
بعمومه للمفهومات لان الموجب للعلم ذاته والمقتضي للمعلومية
ذوات المعلومات ومفهوماتها ونسبة الذات الى الكل سوا فاذا
كان عالما ببعضها كان عالما بكلها والمخالف في هذا الاصل فرق
ست ثم فصل مذاهبها مع الجواب عنها بما يطول نقله ارادة
بحذف العاطف مبتدا التخصيص بالوصف اعني قوله لها وقوله
بها مرفوع المحل خبر المبتدا الذي هو التخصيص قدم عليه والجملة
الصغرى خبر ارادة وحاصل المعنى والارادة التي للذات بها
يقع التخصيص لاحد المقدورين بالايجاد قال في المواقف وقال
اصحابنا ووافقهم جمهور معتزلة البصرة انها اي الارادة صفة
ثالثة مغايرة للعلم والقدرة توجب تلك الصفة تخصيص احد
المقدورين بالوقوع واحتجوا عليه اي على ثبوت تلك الصفة

بلغ

في علم الله سبحانه بالجزئيات

الارادة صفة ثالثة مغايرة للعلم والقدرة

بان الضدين نسبتهما الى القدرة سوا اذكما يمكن ان يقع بها
هذا الضد يمكن ان يقع بها ذلك الضد من غير فرق بينهما في امكان
الوقوع بها وكل واحد منهما فرض وقوعه بها فان نسبته الى الاوقات
المعينة كلها سوا فكما يمكن ان يقع في وقته الذي وقع فيه يمكن ان
يقع قبله وبعده فلا بد لتخصيصه بالوقوع دون ضده ولتخصيص
وقوعه بوقته المعين دون ساير الاوقات من ثبوت مخصص يقتضيه
والا لزم ترجيح احد المتساويين على الاخر لا لمرجح هذا خلف وليس
ذلك المخصص القدرة لاستوا نسبتها اليهما والى الاوقات كلها
كما عرفت ولا العلم لانه تبع الوقوع اى العلم بوقوع شي في وقت معين
تابع لكونه بحيث يقع فيه لانه ظله وحكاية عنه فلا يكون الوقوع
له والا لزم الدور فاذن هو اى المخصص امر ثالث يكون مغايرا للحياة
والسمع والبصر والكلام ايضا اذ لا يصلح شي منها للتخصيص قطعا وهو
المطلوب انتهى وقوله **بوفق علم قاده التنصيص** يريد به ان تخصيص
الارادة لاحد المقدورين بالوقوع انما هو على وفق ما سبق به العلم
فكما ان القدرة تنتهي الى الارادة كذلك الارادة تنتهي الى العلم واما
العلم فانه تابع للمعلوم سوا قلنا ان العلم عين الصورة المرتسمة
او نسبة بينهما وبين المدرك اما على الاول فلما مر انها ظل المعلوم
وحكاية عنه واما على الثاني فلان تحقق النسبة فرع تحقق المنتسبين
ولو كانا متحدين بالذات متغايرين بالاعتبار في ادراك المدرك ذاته
فكان المقتضي لسبقه بما خصصته الارادة بالوقوع من الضدين
ما كان المعلوم عليه في نفسه على التقديرين وهو معنى قوله قاده
التنصيص اى قاده الى ان سبق بما سبق مما خصصته الارادة
بالوقوع التنصيص على ذلك المخصص من حقيقة المعلوم بلسان
استعداده الذاتي الغير المجعول فان علم الحق محيط بجميع الحقايق
وجميع شيونها والحقايق كما انها مختلفة في ذواتها كذلك مختلفة
في استعداداتها وقبولها للوجود الخارجي فمنها ما يقتضي حكمة الحق
ايجاده قبل الكل وهو نور النبي صلى الله عليه وسلم ومنها بعد بروز
الحقايق كلها وهو ادم عليه الصلاة والسلام ومنها بين ذلك كالسموات
والارض والعلم قد سبق بالمعلومات على هذا الوجه الذي هو مقتضى

تبعا له صح

الحكمة الالهية المترتبة على اختلاف استعدادات الحقايق الذاتية
الغير المجعولة فما برز شي الى الوجود بتخصيص الارادة الا على الوجه
الذي تعلق به العلم ولم يتعلق العلم به على هذا الوجه الا لكون هذا
الوجه هو الذي اقتضاه المعلوم في نفسه وطلبه بلسان استعداده
الذاتي الغير المجعول فيكون العلم تابعا للتنصيص بلسان استعداد
المعلوم والله اعلم وهاهنا اصول مهمة نافعة باذن الله تعالى في السوابق
واللواحق فلنوردها مبنية على سبيل التفصيل والله يقول الحق وهو
يهدي السبيل ولكن توضيح المرام في تحقيق المقام يفضي الى مزيد بسط
في الكلام فليسلك الناظر الطالب للحق طريق غير الملال والملام
يستحمد عاقبته باذن الله الملك العلام والكلام عليها في مقامات
الاول في ان نفس الامر هو علم الحق سبحانه الحاوي لجميع المعلومات
الثاني ان الاشيا لها نوع تحقق وثبوت ووجود في نفس الامر وفي اذهاننا
الثالث ان الاشاعرة وغيرهم من المتكلمين النافين للوجود الذهني
مثبتون له في ضمن اثباتهم احاطة علمه تعالى بالمعلومات كلها وكونه
تابعا للمعلوم حيث احتجوا على ثبوت الارادة للحق تعالى بما منه ان
المخصص ليس العلم لانه تبع الوقوع كما مر نقله فيرجع النزاع بين
النافين والمثبتين لفظيا الرابع ان الشيخ الاشعري القايل بان
وجود كل شي عين حقيقته يمكنه القول بان المعدوم شي وثابت
مع صحة قولهم المعدوم ليس بشي وليس بثابت الخامس الجمع بين
قول الشيخ الاشعري ان الوجود مشترك لفظا وانه مشترك معنى
السادس ان الماهيات مجعولة باعتبار وغير مجعولة باعتبار
السابع تقرير دليل الشيخ الاشعري رحمه الله تعالى على مذهبه ان
وجود كل شي عين حقيقته فلنشرع في البيان على سبيل التفصيل
والله يقول الحق وهو يهدي السبيل **المقام الاول** في ان نفس
الامر هو علم الحق سبحانه الحاوي لجميع المعلومات اعلم ان المعبر
عنه بنفس الامر هو علم الحق سبحانه المحيط بكل معلوم فان نفس
الامر هو المرجع للامور واحكامها والله سبحانه وتعالى هو الاول
الذي ليس قبله شي وعلمه تعالى ازلي محيط بجميع المعلومات التي
منها علوم المخلوقات ومعلوماتها فهو المرجع للامور واحكامها

نفس الامر هو علم الحق سبحانه

جميعا المعبر عنه بنفس الامر لا اللوح المحفوظ كما قيل ولكن لعلمه سبحانه
وتعالى اعتباران احدهما اعتبار كونه ليس غير الذات والثاني اعتبار
كونه ليس عين الذات فبالاعتبار الاول يكون الاشياء ثابتة فيه
وبهذا الاعتبار يسمى بنفس الامر ولا يقال فيه انه تابع للمعلوم لانه
قد اعتبر فيه انه ليس غير الذات والمعلوم هو الذات بكمالاتها
وشيونها المحتوية على الحقايق كلها واطوارها فلا يتصور تبعية
اذ التبعية تقتضي التعدد والمغايرة ولو اعتبارا ولا مغايرة بين العلم
والذات عند اعتبار كونه ليس غير الذات واما بالاعتبار الثاني
الذي به يعتبر تعلقه بالمعلوم فيصح ان يقال العلم تابع للمعلوم لتحقق
التعدد الاعتبارى المستلزم للمغايرة الاعتبارية الكافية في مثل
هذا المقام ثم ان الاشيا في ثبوتها العلمي الازلي معان محققة اي مجردة
عن الصور مطلقا كما يشير اليه قولهم علم الحق سبحانه بالاشيا حضوري
لا حصولي وكلما كان كذلك كان كثرتها اعتبارية لا حقيقية فكانت
من قبيل الاضافات وكلما كان كذلك لم يمتنع قيامها بالحق سبحانه فقد
حكى في المواقف الاتفاق من العقلا على جواز الاضافات والنسب على
الحق سبحانه ومن الواضح ان جواز تعددها فرع جواز اصل اتصاف
الحق بها وقيامها به سبحانه فاذا حصل الاتفاق على جواز تجددها
فقد حصل على جواز اصل قيامها به تعالى واذا عرفت هذا ظهر لك
ضعف ما قيل ان نفس الامر هو العقل الاول المعبر عنه باللوح المحفوظ
لا علم الحق لامتناع ان يكون في الحق كثرة انتهى فان الممتنع هو الكثرة
الحقيقية لا الاعتبارية والمدعى الثاني لا الاول على انا نقول ان
حقايق الاشيا ان لم تكن ثابتة في علم الله تعالى قبل ارتسام صورها
في العقل الاول كانت اعداما صرفة ومعدومات مطلقة اذ لا وجود
لها في الخارج ولا في ذهن مخلوق اذ لا مخلوق قبل المعلول الاول الذي
هو العقل الاول وكل ما لا ثبوت له في علم الحق ولا وجود له في الخارج
ولا في ذهن مخلوق كان معدوما مطلقا والمعدوم المطلق لا صورة له
اصلا والا لم يكن معدوما مطلقا وما لا صورة له اصلا كيف يرتسم ولا ثبوت ح
صورته في العقل الاول فالتحقيق ان صور الاشيا المرتسمة في العقل
الاول او اللوح المحفوظ حاكية لحقايقها الثابتة في علم الله تعالى

والمطابقة

والمطابقة تعتبر بينهما وبين ما في علم الله تعالى كما يعتبر بين ما في
اذهاننا وبينه فنفس الامر علم الله تعالى ومن هنا يظهر سقوط ما ذكره
الحكما من ان الواحد الحقيقي لا يصدر منه الا الواحد وذلك لانهم اثبتوا
صدور الكثرة عن المعلول الاول الذي هو العقل الاول لما فيه من
اعتبارات ثلاثة او اقل او اكثر فانهم خبطوا فتارة اعتبروا في المعلول
الاول جهتين وجوده وجعلوه علة لعقل وامكانه وجعلوه علة
لفلك ومنهم من اعتبر بدلها تعقله لوجوده وامكانه علة لعقل وفلك
وتارة اعتبروا فيه كثرة من ثلاثة اوجه وجوده في نفسه ووجوبه
بالغير وامكانه لذاته قالوا فيصدر عنه بكل اعتبار امر فباعتبار
وجوده يصدر عقل وباعتبار وجوبه بالغير يصدر نفس وباعتبار
امكانه يصدر جسم هو الفلك الاول وتارة اعتبروا فيه كثرة
من اربعة اوجه فزادوا علمه بذلك الغير وجعلوا امكانه علة لهيولى
الفلك وعلمه علة لصورته قال السيد قدس سره في شرح المواقف
بعد نقل هذه الاعتبارات فظهر ان العقول عاجزة عن ادراك نظام
الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر انتهى ومن المعلوم ان مثل
تلك الاعتبارات من السلوب والاضافة عارضة للمبدا الاول اتفاقا
فانهم يقولون ان الواجب سبحانه من حيث انه منشا الاثار الخارجية
موجود ومن حيث انه مبدء لذلك الانتشا وجود ومن حيث انه
ينكشف عليه الاشيا عالم ومن حيث انه مبدء لذلك الانكشاف
علم الى غير ذلك من الاعتبارات فيلزمهم اما القول بجواز صدور
الكثرة ابتدا عن الحق سبحانه او القول بامتناع صدورها عن
المعلول الاول وهم لا يقولون بشيء من الامرين هذا وبالله التوفيق
المقام الثاني في ان الاشيا لها نوع تحقق وثبوت ووجود في نفس
الامر وفي اذهاننا اعلم اولا ان ما له تحقق بوجه ما اما ان يكون
ذلك التحقق الحاصل له تحققا به يظهر احكامه ويصدر عنه اثاره
اولا الاول هو الوجود المسمى وجودا عينيا وخارجيا واصيلا
كالوجود الخارجي للشمس مثلا فانه به يظهر اثارها من الاضاءة
والتسخين والثاني هو الوجود المسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير
اصيل كالوجود الذهني للشمس فان الانسان عند تصور الشمس

بلغ

ان الاشيا لها نوع تحقق وثبوت ووجود في نفس الامر وفي اذهاننا

وان كان يحصل في ذهنه صورة عقلية للشمس لكن لا يترتب على
تلك الصورة اضاءة وتسخين لكونهما من لوازم الوجود الخارجي اذا
تمهد هذا فنقول لو لم يكن للاشيا في عالم الحق سبحانه باعتبار كونه
غير مغاير للذات نوع تحقق وثبوت ووجود غير الوجود الخارجي لكانت
اعداما صرفة اذ كان الله ولم يكن شي غيره في الازل فلا وجود للاشيا
في الخارج ولا في ذهن مخلوق اذ لا مخلوق في الازل فلو لم يكن لها نوع تحقق
في علم الحق بالاعتبار الاول ازلا كانت اعداما صرفة بالضرورة وكلما
كان كذلك امتنع تعلق العلم بها بالضرورة لان العلم وان قلنا انه ليس
صورة عقلية بل اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة فانه
لا بد فيه من نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم بها يكون العالم
عالما بذلك المعلوم والمعلوم معلوما لذلك العالم وهي المعبر عنها
بالتعلق ومن المعلوم ان التعلق انما يتصور بين امرين متمايزين
ولو بالاعتبار ولا تمايز الا بان يكون لكل منهما ثبوت في الجملة فان
ما لا ثبوت له اصلا لا اشارة اليه بوجه ما وكل ما هو كذلك يمتنع
ان يكون متميزا ضرورة ان كل متميز يصح ان يكون مشارا اليه حسا
او عقلا فما لا ثبوت له اصلا يمتنع ان يكون متميزا ومن المعلوم ان
العدم المحض اي ما يفرض صدق هذا المفهوم عليه على تقدير اتصافه
به المستلزم لان لا يلاحظ بوجه ما في علم ما ولا بوجه كونه عدما
محضا لا ثبوت له اصلا والا لما كان عدما محضا هذا خلف فلا تميز
له اصلا فلا يصح ان يكون احد طرفي النسبة التي هي التعلق فلا يصح ان
يكون معلوما فلو كانت الاشيا اعداما محضة في الازل لا ثبوت لها
بوجه ما لم يصح ان يكون معلومة للحق ازلا اصلا لكن علم الحق سبحانه
وتعالى محيط ازلا بجميع المعلومات قطعا فلها تمايز فلها نوع تحقق
وثبوت في العلم ازلا وهو المطلوب فان قلت قد قال السيد قدس
سره في شرح المواقف ان القايل بان العلم اضافة محضة او صفة حقيقية
مستلزمة للاضافة يندفع عنه الاشكال في علم الشي بنفسه
بان التغاير الاعتباري كاف لتحقق النسبة ولا شك ان النفس من
حيث انها صالحة لان تكون عالمة بشي من الاشيا مغايرة لها من حيث
انها صالحة لان تكون معلومة لشي ما واما الاشكال الوارد عليه

بالاعتبار الثاني

فانه

في العلم بالمعلومات الخارجية فانما يندفع عنه اما باختيار الوجود
الذهني كما ذهب اليه الامام الرازي في المباحث المشرقية وادعى ان
ان العلم اضافة مخصوصة لا صورة عقلية واما بان الاضافة
تتوقف على الامتياز الذي لا يتوقف على وجود المتمايزين لا في
الخارج ولا في الذهن انتهى فيجوز ان يكون تمايز بلا ثبوت لكل من
المتمايزين ولهذا ذلك لم يتم الدليل على ثبوت الاشيا في نفس الامر
بتمايزها الذي هو مقتضى النسبة والتعلق لكونه مبنيا على ان
التمايز مقتضى للثبوت في الجملة قلت من المعلوم ان المجهول المطلق
اي ما يفرض صدق هذا المفهوم عليه على تقدير اتصافه به المستلزم
لان لا يلاحظ بوجه من الوجوه في علم ما ولا بوجه كونه مجهولا مطلقا
ما ليس معلوما بوجه ما في علم ما وكل ما كان كذلك فليس موجودا
في الخارج كما انه ليس موجودا في علم ما بوجه ما اذ كل موجود في الخارج
فهو معلوم للحق ازلا لكون علمه محيطا بجميع المعلومات فلو كان له
وجود في الخارج لكان معلوما للحق فلم يكن مجهولا مطلقا لكن الغرض
انه مجهول مطلقا هذا خلف فالمجهول المطلق ما لا وجود له في الخارج
ولا في ذهن مخلوق ولا في نفس الامر وهو اللاشي المحض فيكون المجهول
المطلق مساويا للمعدوم المطلق فكل مجهول مطلقا معدوم مطلقا
وبالعكس واذا تمهد هذا فنقول لو صح ان يكون شي ما متعلقا لعلم
ما ومتميزا فيه من غير ان يكون له وجود في الخارج ولا في العلم لزم ان يكون
المجهول مطلقا معلوما بوجه ما لان الذي لا وجود له في الخارج ولا في
علم ما هو المعدوم المطلق المساوي للمجهول المطلق فلو صح ان يكون
المعدوم المطلق معلوما بوجه ما لزم ان يكون المجهول مطلقا معلوما
بوجه ما بالضرورة لكن اللازم باطل بالضرورة لاستلزامه التناقض
وهو كون الشي مجهولا مطلقا ومعلوما بوجه ما المستحيل بالضرورة
فالملزوم مثله فلم يصح كون الشي متعلقا لعلم ما ومتميزا فيه مع
كونه معدوما مطلقا لا وجود له في الخارج ولا في ذهن مخلوق ولا في
نفس الامر فالمعدوم الخارجي اذا تعلق به علم ما فلا بد ان يكون له نوع
وجود في ذلك العلم سواء كان علم الخالق او علم المخلوق وذلك لان معلومات
الحق سبحانه التي لا وجود لها في الخارج منها ما لا يتعلق به العلم الازلي

الا من حيث تعلقه بالعقل والوهم ولوازمهما من اختراع ما لا وجود له
اصلا كشريك البارى الذى يخترعه الثنوى القايل بان فى الوجود
الهين واجبى الوجود المعبر عنهما بالنور والظلمة بعقله المشوب
بالوهم اذ من المعلوم عقلا ونقلا ان الثابت فى نفس الامر لا من تلك
الحيثية هو ان الله سبحانه وتعالى لا شريك له فى وجوب وجوده
والوهيته فلو لم يكن للممتنعات المعلومة للحق ازلا التى يخترعها العقل
المشوب بالوهم فيما لا يزال كشريك البارى نوع ثبوت فى ذهن المخترع
لها فيما لا يزال المعلوم بما يحصل فيما لا يزال للحق ازلا كانت معدومة
مطلقا اذ لا وجود لها ازلا فى الخارج بالضرورة ولا فى نفس الامر من غير
تلك الحيثية عقلا ونقلا وكل معدوم مطلقا فهو مجهول مطلقا كما
تبين ولا شىء من المجهول المطلق معلوما بوجه ما لكن شريك البارى
ونحوه من الممتنعات معلومة للحق ازلا لما مر من احاطة علمه تعالى بجميع
المفهومات فلا تكون معدومات مطلقة فتعين ان يكون لها نوع تحقق
فى نفس الامر وقد تبين انه لا تعلق لعلم الحق بها الا من حيث تعلقه
بالعقل والوهم ازلا وما فيهما مما هو مخترع لهما فيما لا يزال فلا بد
ان يكون لها ازلا نوع تحقق فى ذهن المخلوق الثابت فى العلم ازلا ومن
المعلوم ان ذلك المخلوق لولا انه فى نفسه بحيث لو ابرز فى الوجود
الخارجى كان مخترعا للشريك لم يتعلق به العلم على ذلك الوجه
فان العلم تابع للمعلوم فلا بد ان يكون لتلك الممتنعات نوع تحقق
ووجود فيما لا يزال فى ذهن المخترع لها وكلما كان كذلك كان التمايز
بين الاشيا فى علم ما متوقفا على نوع وجود للمتمايزين فى ذلك العلم
وهو المطلوب وبالله التوفيق فظهر ان الاشكال الوارد على القايل
بان العلم اضافة او صفة ذات اضافة فى العلم بالمعدومات الخارجية
لا يندفع الا باختيار الوجود الذهنى بالمعنى الاخر الشامل للثبوت
فى نفس الامر والوجود الظلى الذهنى والله اعلم **المقام الثالث** فى ان
الاشاعرة وغيرهم من المتكلمين النافين للوجود الذهنى مثبتون له
فى ضمن اثباتهم احاطة علمه بالمعلومات وكونه تابعا للمعلوم فيرجع
النزاع بين النافين والمثبتين لفظيا فى الحقيقة اعلم اولا ان الحكما
المثبتين للوجود الذهنى احتجوا بامور منها انا نتصور ما لا وجود له

في ان الاشاعرة وغيرهم من النافين للوجود الذهنى مثبتون له فى ضمن اثباتهم

في الخارج

فى الخارج ونميزه عن غيره مما هو موجود او معدوم وما تميز الا يتحقق الا
مع نوع من الثبوت لانا نميزه ونحكم عليه باحكام ثبوتية واقعة
فى نفس الامر والحكم على شىء بتلك الاحكام يقتضى ثبوت المحكوم عليه
ضرورة ان ثبوت شىء لاخر فرع ثبوته فى نفسه واذ ليس فى الخارج لانه
معدوم فيه فهو فى الذهن وهو المطلوب واعترض عليهم بما حاصله
انا لا نسلم انا نتصور ما لا وجود له فى الخارج اصلا بل كل ما نتصوره
فله وجود غايب عنا اما قايم بنفسه او بغيره واجيب عنه بما
حاصله ان الامور المتصورة اذا كانت ممتنعة الوجود فى الخارج لم
يمكن ان يكون لها وجود لا قايمة بنفسها ولا بغيرها فوجب ان يكون
لها وجود ظلى فى قوة دراكة سوا كانت هى النفس الناطقة او غيرها
وهو المطلوب اذ الغرض اثبات نوع وجود للمعقولات غير الوجود
الخارجى واذا تحقق لها وجود ظلى فى قوة دراكة فقد ثبت لها ذلك
النوع من الوجود وهو المطلوب ولا يخفى انه اذا كان الغرض ما ذكر
فالدليل تام منتج وكل ما اورد عليه مدفوع كما هو مبين فى محله واما
ما احتج به النافون وهم جمهور المتكلمين فلا يتم شىء من ذلك وذلك
انهم استدلوا على نفيه بوجهين الاول انه لو اقتضى تصور الشىء حصوله
فى ذهن العاقل فمن عقل السواد والبياض وحكم بتضادهما يكون قد
حصل فى ذهنه السواد والبياض فيكون الذهن اسود وابيض
اذ لا معنى للاسود والابيض الا ما حصل فيه ماهية السواد والبياض
لكنه باطل قطعا لان هذه الصفات منتفية عنه وايضا يجتمع الضدان
فى محل واحد وهو سفسطة الوجه الثانى لو كان التعقل بحصول
ماهية المعقول فى ذهن العاقل لزم من تصور السما والجبل حصول
حقيقتهما مع عظمها فى ذهننا وهو معلوم الانتفا بالضرورة والجواب
عن الوجه الاول انه انما يلزم كون الذهن ابيض واسود لو حصل فيه
هوية السواد والبياض اى ماهيتهما التى هى موجودة بالوجود
العينى المسمى بالوجود الخارجى الذى هو مصدر للاثار ومظهر للاحكام
لا ماهيتهما الموجودة بالوجود الظلى المسمى بالوجود الذهنى فان
الصورة العقلية مخالفة للهويات الخارجية فى اللوازم فان لوازم
الاشيا منها ما يلزم الشىء لنفس ماهيته وهذا الازم له كيفما وجد

ذهنا او خارجا كالزوجية للاربعة ومنها ما يلزم الشي اذا وجد في الذهن اي لزومه للماهية مشروط بكونها موجودة في الذهن بوجود ظلي كالكلية مثلا ومنها ما يلزم الشي اذا وجد بوجود عيني اصيل اي يكون لازما لهذا الوجود كالسواد والبياض والحرارة والبرودة واخواتها والتضاد من هذا القبيل فلا يلزم اتصاف الذهن بما هو منتف عنه قطعا ولا اجتماع الضدين وعن الوجه الثاني ان الممتنع حصول هوية الجبل والسما في ذهننا فان هذه الهوية هي المتصفة بالعظم المانع من الحصول في اذهاننا لا ماهيتهما اذ ليس فيهما ما يمنع من حصولها فيها قال في المواقف بعد الجواب عن هذين الوجهين بما سبق وهذا الذي ذكره المتكلمون في هاتين الشبهتين غلط واقع من جهة اشتراك اللفظ فان الماهية اي لفظها يطلق على الامر المعقول الذي هو الماهية الموجودة بالوجود الذهني وعلى ما يطابقه اي يطابق ذلك الامر المعقول وهو الموجود الخارجي فظنا امرا واحدا وبني عليه اشتراكهما في الاحكام كلها وقد تبين لك فساد ذلك الظن انتهى واذا علمت هذا ظهر لك ان الذي نفاه النافون غير الذي اثبته المثبتون وذلك ان النافين ما نفوا الا الوجود الذهني بالمعنى الذي ظنوا انه لو ثبت لاستلزم ترتب الاثار الخارجية والذي يريده المثبتون انما هو الوجود الظلي الذي لا يستلزم ذلك فيرجع النزاع لفظيا في الحقيقة والذي يوضح ذلك ان النافين قايلون باحاطة علمه تعالى بجميع المفهومات وقد مر دليلهم فيه والمقتضي للمعلومية ذوات المعلومات ومفهوماتها الخ فاثبتوا للمعلومات اقتضاء للمعلومية في نفس الامر قبل اعتبار تعلق العلم بها لان مقتضى الدليل ان قابلية المفهومات في نفس الامر لتعلق العلم بها هي المصححة للتعلق بالفعل فلا بد ان تكون محققة في نفس الامر قبل اعتبار التعلق ولا شك ان علم الله ازلي فلا بد من تحقق تلك القابلية لها في نفس الامر ازلا قبل اعتبار تعلق العلم بها ومن المعلوم ان ذلك فرع تحققها اي المفهومات في انفسها بوجه ما فتكون ثابتة في نفس الامر الذي هو علم الحق بالاعتبار الاول فلا شيا نوع وجود غير الوجود الخارجي ان بالمعنى الاعم الشامل للثبوت في نفس الامر والوجود الظلي في الذهن وهو الذي يراد بالوجود الذهني ويزيده وضوحا

ان الاشاعرة

ان الاشاعرة حيث احتجوا على اثبات ان الارادة صفة مغايرة للعلم والقدرة صرحوا بان العلم تبع الوقوع وقد مر ايضا وهو مستلزم لثبوت المعلوم في نفس الامر وذلك لانهم اذا سلموا ان العلم بوقوع شي في وقت معين تابع لكونه في نفسه بحيث يقع فيه لانه ظله وحكاية عنه كما مر ولا شك ان كون الشي في نفسه بحيث يقع في وقت معين صفة ثبوتية لذلك الشي وثبوت شي لشي فرع ثبوت ذلك الشي في نفسه بالضرورة كان تبعية العلم لكون الشي في نفسه بحيث يقع في وقت معين مستلزما لثبوت ذلك الشي في نفسه واذ لا وجود لغير الحق ازلا في الخارج فهو علم الحق سبحانه بالاعتبار الاول المعبر عنه بنفس الامر وهو المطلوب وما نزيده وضوحا بل يصرح به وينص عليه ان الاشاعرة قالوا في مسيلة الكلام القران كلام الله غير مخلوق وهو مكتوب في مصاحفنا باشكال الكتابة محفوظ في قلوبنا بالالفاظ المخيلة مقرو بالسنتنا بالحروف الملفوظة المسموعة مسموع باذاننا به لذا ايضا غير حال فيها والقول بالالفاظ المخيلة قول بالوجود الذهني للقران ثم عمموا فقالوا وتحقيقه ان للشي وجودا في الاعيان ووجودا في الاذهان ووجودا في العبارة ووجودا في الكتابة انتهى وهو نص صريح منهم في ان للشي هذه الوجودات الاربعة التي منها الوجود الذهني فظهر ان الذي نفوه في الامور العامة والممكنات لزمهم القول به في الالهيات ولا مخلص من التناقض الا بان يقال انهم ما نفوا الا الوجود الذهني بالمعنى الذي توهموه من استلزامه ترتب الاثار الخارجية المستلزم للمحالات لا بالمعنى الذي يقصده المثبتون ويلزم من دليلهم السالم من ذلك والذي يلزمهم القول به في الالهيات هو هذا المعنى الذي يريده المثبتون لا المعنى الذي توهموه وح فيندفع التناقض ويعود النزاع لفظيا وهو المطلوب والله اعلم المقام الرابع في ان الاشعري القايل بان وجود كل شي عين حقيقته يمكنه القول بان المعدوم شي وثابت مع صحة قولهم المعدوم ليس بشي وليس بثابت قد تبين ان نفي الوجود الذهني بالمعنى الذي توهمه النافون من ثبوته لا ينافي اثباته بالمعنى الذي يريده المثبتون وتبين ان النافين مثبتون له بهذا المعنى المراد في ضمن اثباتهم احاطة علمه تعالى بالمفهومات كلها واعترافهم بان العلم تابع للمعلوم بل مصرحون باثباته في مسيلة الكلام

في ان الاشعري القايل بان وجود كل شي عين حقيقته يمكنه القول بان المعدوم شي وثابت

الاعم الشامل للثبوت في نفس الامر والوجود الظلي في الذهن صح

كما مر نقله وكلما كان كذلك لم يمتنع من القايل بان وجود كل شيء عين
حقيقته القول بان المعدوم شيء وثابت اي في نفس الامر الذي هو علمه
تعالى المعدوم ليس بشيء ولا بثابت اي في الخارج فان المعتزلة على ما هو بالاعتبار الاول ح
المشهور عنهم انما ارادوا بقولهم المعدوم شيء وثابت انه شيء وثابت
في الخارج متقرر فيه منفكا عن الوجود الخارجي لا انه شيء وثابت في
نفس الامر الذي هو علمه تعالى والاشاعرة انما انكروا عليهم ذلك اي
كونه شيا وثابتا في الخارج وهو لاينافي القول بكونه شيا وثابتا
في نفس الامر وكلما استدل به المعتزلة على مذهبهم فانما يدل على ثبوت
المعدوم في نفس الامر واما في الخارج فلا كما يظهر بالتامل في دلايلهم وفيما
اوردوا عليها فلو ان ارادات المعتزلة بالخارج في قولهم المعدوم شيء وثابت
في الخارج منفكا عن الوجود الخارجي خارج اذهاننا خاصة لا خارج العلم
مطلقا كان النزاع لفظيا فان الثابت في علمه تعالى ثابت في خارج اذهاننا
ومنفك عن الوجود الخارجي واذا علمت هذا ظهر لك ان ما قيل ان القايل
بكون الوجود عين الماهية لا يمكنه القول بكون المعدوم شيا على معنى
ان الماهية يجوز تقررها في الخارج منفكة عن الوجود والا لزم اجتماع
النقيضين وهو الوجود والعدم فان الماهية اذا تقررت في العدم
فقد تقرر فيه وجودها الذي هو عينها فيلزم ان تكون موجودة معدومة
انتهى مسلم وغير مضر فانا لا نقول انه شيء وثابت في الخارج وانما نقول
انه شيء وثابت في العلم ولا تناقض في اتصاف الثابت في العلم بانه معدوم
في الخارج واما ما قيل ان القايل بكون وجود كل شيء عين ماهيته لا يمكنه
القول بان ماهية ما من الماهيات معدومة لاستلزامه ارتفاع الشيء
عن نفسه انتهى ان اراد بالمعدوم ما يقابل الموجود الخارجي فظاهر
ان القول المذكور غير ممتنع اذ اللازم من القول بان وجود كل شيء عين
حقيقته ان ماهية ما اذا تحققت في مرتبة ما من الثبوت في نفس الامر
او الوجود الذهني او الوجود الخارجي فان تحققها في تلك المرتبة عينها
فيها فان تحققت في كلها فهي موجودة في جميعها وح فلا يصح اتصافها
بالعدم في شيء منها وان تحققت في بعضها دون بعض صح الاتصاف بالعدم
في تلك المرتبة المعدومة هي فيها ومن الجايز ان يتحقق ماهية ما في
نفس الامر ولا يتحقق في شيء من مرتبتي الذهن والخارج وان يتحقق في نفس

الامر

الامر والذهن معا ولا يتحقق في الخارج فيصح ان يقال فيهما على التقديرين
انها معدومة في الخارج كما يصح على الاول انها معدومة في الذهن والخارج
معا مع تحققها في نفس الامر خاصة على الاول وفيه وفي الذهن ايضا على
الثاني وكون تحققها عينها فيهما وان اراد بالمعدوم المعدوم المطلق اي
ما يقابل الموجود بالمعنى الشامل للثبوت في نفس الامر والوجود الذهني
والخارجي فهو مسلم وغير مضر لان كل ما هو شيء فلا بد ان يكون له احد هذه
التحققات الثلاث والا فليس بشيء اصلا وكل ما له تحقق ما في نفس الامر
او الذهن او الخارج فليس بمعدوم مطلقا فصح ان يقال ان ماهية ما ليست
بمعدومة اي مطلقا مع صحة القول بانها معدومة في الجملة وبالله التوفيق

في الجمع بين قولي الاشعري في الوجود مشترك لفظا ومشترك معنى

المقام الخامس في الجمع بين قولي الاشعري رحمه الله تعالى حيث قال
ان وجود كل شيء عين حقيقته ذهب الى ان الوجود مشترك لفظا وحيث
استدل على جواز رؤية الحق سبحانه وتعالى بان علة الجواز الوجود ذهب الى
ان الوجود مشترك معنى بين الواجب والجوهر والعرض فبين كلاميه
تناقض ظاهر بادي الراي ولا تناقض عند الامعان وذلك لان الوجود
الذي ذهب الشيخ الى انه عين ماهية ما هو الوجود المضاف الى تلك
الماهية الى الوجود المطلق كما يشير اليه قوله وجود كل شيء عين ماهيته
فما حمل عين الماهية الا على الوجود المضاف الى تلك الماهية وهو المحكوم
عليه بانه مشترك لفظا واما الذي ذهب الى انه مشترك معنى فهو الوجود
المطلق لا المضاف وتوضيح ذلك ان المضاف على ما هو المقرر اذا اخذ
من حيث هو مضاف كانت الاضافة داخلة فيه والمضاف اليه خارجا عنه
واذا اخذ من حيث هو هو كانت الاضافة خارجة ايضا كالمضاف اليه
وكلما كان كذلك كان الوجود المضاف الى الانسان مثلا من حيث هو مضاف
الى الانسان غير الوجود المضاف الى الفرس من حيث هو مضاف الى الفرس
مفهوما وماصدقا اما الاول فلان مفهوم الاول على ما تقرر انفا من بناء ح
القاعدة هو الوجود مع قيد الاضافة الى الانسان ومفهوم الثاني
هو الوجود مع قيد الاضافة الى الفرس ولا شك ان الاسمين اللذين اضيف
اليهما لفظ الوجود متغايران مفهوما وهو مستلزم لتغاير الاضافتين
بالضرورة وهو مستلزم لتغاير المضافين مفهوما لان مفهوم المقيد
باحد المتغايرين ذهنا غير المقيد بالمتغاير الاخر بلا شبهة واما الثاني

فلان المضاف الى الانسان عين الانسان فى الخارج والمضاف
الى الفرس عين الفرس فى الخارج وليس من باب اضافة ليث اسد
حتى يمتنع بل من باب كل الدراهم وعين الشيء فان المضاف فيهما ليس
مساويا للمضاف اليه قبل الاضافة بل اعم فبعد الاضافة يختص لكن
المضاف فى كل من المثالين لفظ الوجود فيكون المشترك بينهما لفظ
الوجود لا مفهومه وهو المطلوب واما الوجود المطلق الذى لم يقيد
بالاضافة الى ماهية مخصوصة الصالح لان يضاف الى كل ماهية فهو
مشترك بين جميع الموجودات المتخالفة اشتراك الماهية المطلقة
بين جميع الماهيات المتخالفة فكما ان كل ماهية مخصوصة من الماهيات
المتخالفة جزئية من جزئيات الماهية المطلقة كذلك كل وجود مخصوص
من الوجودات المتخالفة جزئى من جزئيات الوجود المطلق وانما كان
اشتراك الوجود المطلق بين الوجودات المضافة كاشتراك الماهية
المطلقة بين الماهيات المخصوصة لان المضافة عين الماهية المضاف
اليها فى الخارج ولا شك فى كونها حقايق مختلفة مفهوما وما صدقا
فكذلك ما اضيف اليها فاذا كانت الموجودات المضافة حقايق
مختلفة والمطلق انما اشترك بينها كان اشتراكه كاشتراك
الماهية المطلقة بين الماهيات الجزئية المتخالفة قطعا فالالفاظ
التى هى الوجودات المضافة الى الماهيات المخصوصية ومفهوماتها
وما صدقاتها كلها على تفاصيلها من ما صدقات مفهوم الوجود
المطلق لانها لا تخلو اما ان تكون من الموجودات الخارجية او الذهنية
ومفهوم الوجود المطلق صادق على القبيلتين فظهر ان ما ذكره
فى شرح المقاصد من ان القول بكون اشتراك الوجود لفظيا بمعنى
ان المفهوم من الوجود المضاف الى الانسان غير المفهوم من المضاف
الى الفرس ولا اشتراك بينهما فى مفهوم الكون مكابرة ومخالفة
لبديهة العقل انتهى كلام ساقط عن درجة الاعتبار لما تبين انهما
من حيث هما مضافان الى الاسمين مندرجان تحت مفهوم الكون
المطلق اندراج الماهيتين تحت مفهوم الماهية المطلقة واشتراكهما
فى مفهوم الكون المطلق لا ينافى اختلاف حقيقتهما فاذا نسب احدهما
الى الاخر كانت النسبة بينهما التباين كالماهيتين فلا اشتراك بينهما

منهذه

من هذه الحيثية الا فى لفظ الوجود واما مفهوماهما وما صدقاهما
فهما متغايران البتة واذا نسب الى الوجود المطلق كانا مندرجين
تحته اندراج الماهيتين تحت الماهية المطلقة فلا يلزم من هذا
الاندراج اتفاق حقيقتهما واشتراك الوجود المطلق معنى بين
جميع الوجودات لا يستلزم اشتراك الوجودات المضافة معنى كما
لا يستلزم اتفاق حقايقها لان المطلق لا مانع يمنعه من الاشتراك
معنى حيث لم يتقيد بقيد والمضافة قد تقيدت بقيود الاضافات
الى الماهيات المتخالفة فامتنع بسبب تلك القيود اشتراكها
معنى كما تبين والله اعلم ثم نقول اذا انكشف لك لان الشيخ الاشعرى
مع كونه قايلا بان وجود كل شيء عين حقيقته قايل بان الوجود
المطلق مشترك معنى بين الوجودات المضافة التى هى عين الموجودات
فى الخارج وانه لا منافاة بين كلاميه ظهر ان ما قيل الاشعرى ومن
تابعه القايلين بان وجود كل شيء عين حقيقته ليس عندهم وجود
مطلق مشترك ووجود خاص هو فرد له بل ليس هناك الا حقايق
متخالفة هو يطلق على كل واحدة منها لفظ الوجود اشتراكا لفظيا انتهى هل هو
موافق للواقع ام لا وبالله التوفيق المقام السادس فى ان الماهيات
مجعولة باعتبار وغير مجعولة باعتبار اخر وقد تقدم ان الاشاعرة
يصح منهم القول بان المعدوم شيء وثابت اى فى نفس الامر الذى
هو علم الحق سبحانه مع صحة قولهم انه ليس شيء وثابت اى فى الخارج
ومن المعلوم ان علم الحق سبحانه ازلى فثبوت الاشيا فيه ازلى وكلما
كان كذلك صح ان يقال الماهيات غير مجعولة اى باعتبار ثبوتها
العلمى الازلى الماهيات مجعولة اى باعتبار وجودها الخارجى والذهنى
اما انها مجعولة فى وجودها الخارجى والذهنى فلانهما حادثان وكل
حادث فهو مفتقر الى محدث فهو الجاعل فيكون مجعولا بالضرورة واما
انها غير مجعولة فى ثبوتها العلمى الازلى فلان كل مجعول لا بد وان يكون
معلوما للجاعل قبل جعله لان القصد الى ايجاد المجهول مطلقا محال
بالضرورة وكلما كان معلوما له قبل الجعل كان له ثبوت فى العلم قبل
الجعل لما مر ان تعلق العلم بالمعدوم المطلق الذى هو المجهول المطلق
محال بالضرورة فكلما كان كذلك كان ثابتا فى العلم قبل ان يجعل ثابتا فيه

بلغ

فى ان الماهيات مجعولة
باعتبار وغير مجعولة
باعتبار

وهو مستلزم للدور او التسلسل او التناقض والكل محال مع استلزام
المطلوب فان قلت علة احتياج الممكن الى المؤثر هي الامكان وحده على
المذهب المنصور والماهيات الممكنة متصفة بالامكان ازلا والا لما
قبلت الوجود فيما لا يزال فتكون محتاجة الى الجاعل ازلا فكيف ينفى
عنها المجعولية في نفس الامر مع امكانها فيه قلت الامكان علة
الحاجة الى الوجود خارجيا كان او ذهنيا لا الى الثبوت العلمي الازلي
لان الماهيات ليس ثبوتها الازلي ممكنا بدليل ان امكان الشيء فرع
ثبوته في العلم فان الشيء ما لم يكن ثابتا في نفس الامر لا يتصف بانه ممكن
الوجود وذلك لان الذي لا ثبوت له في العلم اصلا هو المعدوم المطلق
الذي هو الممتنع المطلق ولا شيء من الممتنع بممكن واما الذي له ثبوت
في العلم فهو منقسم الى ممكن وممتنع وواجب فظهر ان الممكن في ثبوته
العلمي لا يفتقر الى جاعل والا لزم احد المحالات المذكورة من التناقض
او الدور او التسلسل فالماهيات باعتبار وجودها العلمي غير مجعولة
وهو المطلوب ثم نقول تاثير المؤثر في الماهية وجعلها في وجودها
الخارجي والذهني ليس بان يبرز نفس الماهية من ثبوتها العلمي الى
وجودها الخارجي او الذهني لان الثبوت العلمي للماهيات قد تبين انه
ذاتي للماهيات ازلي ابدي لما سبق انه ليس مسبوقا بالامكان فيكون
مجعولا بل سابق على الامكان وكلما كان كذلك لم يمكن زواله ولا تحوله
منه الى موطن اخر لان ما بالذات لا يزول وانما هو بان يفيض الحق سبحانه
من نور الوجود على حقيقة الممكن الذي يراد وجود شخصه فيستعد
ذلك الوجود العام المفاض لقبول الايجاد الخارجي فيفيض عليه السمع
بعد ذلك ثم يقول له عند هذا الاستعداد وقيام السمع به كن
فيكون من حينه من غير تشبط لا بمعنى ان المتاصل في الوجود هو الماهية
والوجود عرض قايم بها قيام السواد بالجسم لاستلزامه التناقض
او الدور او التسلسل كما ستتضح في تقرير قول الشيخ الاشعري
رحمه الله تعالى على ان وجود كل شيء عين حقيقته بل بمعنى ان المتاصل
في الوجود هو نفس الوجود المفاض على الحقيقة المتعين بامر الله
الذي هو قول كن تعينا مخصوصا اقتضته تلك الماهية على طبق
ما كانت عليه في علم الله بناء على ما ذهب اليه الشيخ الاشعري رحمه الله تعالى

قال

في ان الوجود هو الموجود في الخارج لا الماهية حيث ذهب الى ان وجود
كل شيء عين حقيقته على ما يقتضيه دليله كما سيجيء تقريره ان شاء الله
تعالى وح فمعنى قولنا ان الماهية وجدت بعد ان لم تكن موجودة ليس انها
قام بها الوجود بل انها صارت منسوبة الى الوجود من حيث انه حصة
من الوجود المطلق يتعين بامر الحق سبحانه بتعين مخصوص اقتضاه
استعداد تلك الماهية بعد ان لم تكن كذلك والله اعلم واذا علمت هذا انكشف
لك معنى قوله وقدرة تولت الابراز من بعد قول اظهر الاعجاز فان
الابراز لم يقع بالقدرة وحدها كما يدل عليه العقل المجرد عن السمع
ولا بالقول وحده كما هو المتبادر من الاية بادي الراي بل بهما معا كما
يدل عليه الاية عند الامعان وذلك ان الله تعالى قد قال انما قولنا
لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فدل ان كل شيء تعلقت الارادة
بوجوده يوجه اليه خطاب كن حين التعلق فيمتثل الامر فيكون ومن
المعلوم ان امتثال الامر لا يكون الا بعد سماعه فهو دليل على ان الحق
قد افاض على ذلك الشيء المراد وجوده السمع بقدرته اي افاض السمع
على وجوده المبطون في حقيقته الثابتة في علم الله تعالى المستعد لان
يفاض من الباطن الى الظاهر بقدرته فقام السمع بوجوده المفاض البسيط
الغير المتعين قبل قول كن ثم قال له كن فسمع القول فامتثل الامر
فتعين بتعين مخصوص تقتضيه الحكمة بعد القول فظهر ان القدرة
انما يتحقق توليها للابراز بعد قول كن والله اعلم قال الشيخ ابي الحسن
الاشعري رحمه الله تعالى في كتابه الابانة الذي هو اخر مصنفاته
ما نصه ونثبت لله قدرة وانه لم يخلق شيئا الا وقد قال له كن فيكون
كما قال تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون انتهى
وهو صريح في ان الاية على ظاهرها عنده لم يؤولها ثم هذه البعدية
ليست بعدية زمانية تقتضي امتدادا زمانيا بل بعدية ذاتية
وترتب معنوي من غير امتداد زماني فان حين زمان قول كن هو عين
زمان بروز ذلك الشيء متعينا وانما تقدم قول كن على بروزه مثل
تقدم طلوع الشمس على وجود النهار فان زمان وجود النهار هو عين
زمان طلوع الشمس ولكنه متاخر عنه بالذات تاخر المعلول عن علته
وهو الترتب الذاتي المعقول المصحح لدخول الفاء على المعلول بان تقال

وجد العلة فوجد المعلول وجد طلوع الشمس فوجد النهار واما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فعين زمان ارادة الشيء عين زمان القول له كن عين زمان تكونه فدخل الفا انما يدل على ترتب عقلي من غير امتداد زماني كما يوضحه علية طلوع الشمس لوجود النهار فاعتبروا يا اولي الابصار والله اعلم **المقام التاسع** في تقرير دليل الشيخ الاشعري رحمه الله تعالى على ان وجود كل شيء عين حقيقته فنقول وبالله التوفيق اعلم اولا ان المذاهب في ان الوجود نفس الماهية او زايد عليها ثلاثة احدها للشيخ ابي الحسن الاشعري رحمه الله تعالى انه نفس الحقيقة في الواجب والممكن وثانيها مذهب الحكما انه نفس ماهية الواجب وان زاد في الممكن وثالثها انه زايد على الحقيقة في الممكن والواجب جميعا ومعنى قول الشيخ وجود كل شيء عين حقيقته هو ان الوجود المضاف الى شيء ما من الاشيا وماهية ما من الماهيات الموجودة في الخارج مثلا هو عين تلك الماهية وذلك الشيء في الخارج بمعنى ان ما يصدق عليه مفهوم الوجود المضاف الى تلك الماهية في الخارج هو بعينه ما يصدق عليه مفهوم تلك الماهية المضاف اليها فيه لكن بمعنى انهما متحدان هوية والمتاصل في الوجود هو الماهية والوجود لا تاصل له في الاعيان لكونه من المعقولات الثانية التي تعرض للمعقولات الاولى من حيث انها في الذهن ولا يحاذي بها امر في الخارج بل بمعنى انهما متحدان هوية والمتاصل في الاعيان هو الوجود فان كان المضاف اليه هو الواجب لذاته تعالى فالمضاف هو الوجود المحض المنزه عن كل قيد وتعين زايد على ذاته المتحقق لذاته المتعين لذاته فان مفهوم الواجب الوجود لذاته الذي هو المضاف اليه دال على ان الوجود ذاتي له فهو قديم يمتنع عليه العدم وقد دل البرهان النير على ان ما هو كذلك هو الوجود المحض الموجود لذاته فيلزم ان يكون الوجود المضاف الى الواجب الذي هو عين الواجب في الخارج هو هذا الوجود المحض الموجود لذاته المتعين لذاته الذي لا يدرك كنهه وان كان مفهوم لفظ الوجود المحض من اجلى البديهيات وان كان المضاف اليه ممكنا ما من الممكنات فالمضاف لا يصح ان يكون هو الوجود المحض الموجود لذاته لكون الوجود الممكن مستفادا من الواجب

دليل الاشعري وجود كل شيء عين حقيقته

فيكون

فيكون مجعولا والوجود المحض هو الواجب لذاته فلا يكون مستفادا من غيره وانما هو الوجود المتعين بتعين مخصوص اقتضته ماهية ذلك الممكن عن امر الله سبحانه الذي هو قول كن على التفصيل السابق في شرح قوله وقدرة تولت الابراز البيت واما فرنا قول الشيخ بهذا التفسير الدال على ان الوجود عنده هو الموجود في الخارج لا الماهية لان ذلك مقتضى دلايله وذلك لانه استدل على مذهبه بما حاصله ان الوجود لو لم يكن عين الحقيقة بالمعنى المذكور بل كان زايدا عليها قايما بها قيام الصفة بالموصوف لزم التناقض او الدور او التسلسل وذلك لان كل ماهية اضيف اليها الوجود فهي اذا نظر اليها من حيث هي هي اذ لم تكن عين الوجود لم تكن موجودة بالفرض فكانت معدومة في نفس الامر اذ لا واسطة بين الوجود والعدم في نفس الامر وهي لا تنفك عن احد الوصفين دايما فاذا انتفى احدهما ثبت الاخر فاذا اعتبر عروض الوجود لها وقيامه بها قيام الصفة بالموصوف فاما ان يقوم بها وهي متصفة بالعدم او يعرض لها وقد زال عنها الاتصاف بالعدم فان كان الاول لزم التناقض وهو كون الماهية معدومة موجودة فان كان الثاني لزم التسلسل او الدور لان عروض الوجود لها من حيث هي هي في نفس الامر لا يمكن الا اذا لم تكن متصفة بالعدم في نفس الامر كما لم تكن متصفة بالوجود لكن الغرض انها لا تنفك عن احد الوصفين البتة فاذا لم تكن موجودة كانت متصفة بالعدم قطعا فلا يمكن عروض الوجود لها من حيث هي هي ومن المعلوم ان مجرد اعتبار زوال اتصافها بالعدم في نفس الامر لا يزيل اتصافها به في نفس الامر حتى يصح قيام الوجود بها من حيث هي هي بل لا بد ان يكون قبل عروض الوجود لها متصفة في نفس الامر بكونها غير معدومة في الخارج ومن المعلوم انها لا تتصف بكونها غير معدومة في الخارج ولا تنفك عن الاتصاف بالعدم في نفس الامر الا بعد عروض الوجود الخارجي لها في نفس الامر فيلزم ان يكون لها قبل عروض الوجود الخارجي لها وجود خارجي ضرورة ان قيام الصفة الثبوتية بالشيء في الخارج فرع وجوده فيه فيلزم كون الشيء موجودا قبل وجوده فان كان السابق عين اللاحق لزم الدور لتوقف قيام الوجود بالماهية على الماهية الموجودة المتوقفة على قيام

لاستحالة خلوها عن النقيضين مح

ذلك الوجود بها وان كان غيره لزم التسلسل لان هذا الوجود
ايضا عارض ووصف ثبوتي يقتضي سبق الماهية عليه بوجود اخر
وهلم جرا الى ما لانهاية له وهو مع انه ممتنع يستلزم المطلوب
اذ لابد من وجود لايكون بينه وبين الماهية وجود اخر قطعا فيكون
هو عين الماهية وذلك لان جميع هذه الوجودات الزايدة التي لاتتناهى
عارض للماهية فيقتضي ان يكون لها وجود قبلها لامتناع اتصاف
المعدوم بالصفات الثبوتية وذلك الوجود لايكون زايدا على الماهية
والا لم يكن ما فرضناه جميعا بل يكون عينها وهو المطلوب هذا من
جهة الماهية المعروضة للوجود واما من جهة الوجود العارض فنقول
الوجود المضاف الى ماهية ما لو لم يكن عين تلك الماهية بالمعنى
المذكور بل كان زايدا عليها عارضا لها فهو اما موجود او معدوم
واللازم باطل بشقيه اما الاول فلاستلزامه التناقض او الدور
او التسلسل على التفصيل المار واما الثاني فلانه اذا كان معدوما
لابد ان يكون له وجود اخر يتحقق به لان كل شيء لايتحقق الا بالوجود
فلو لم يكن الوجود متحققا في نفسه ولا بعروض وجود اخر له لزم
ان لايتحقق بشيء اصلا او يتحقق المعدوم في الخارج تحققا خارجيا بمجرد
اعتبار عروض امر عدمي له ولو كان كذلك لم يبق فرق بين العدم والوجود
فيلزم ان يكون كل معدوم موجودا وكل موجود معدوما وهو ظاهر البطلان
فلزم اذا الوجود اذا لم يكن متحققا في نفسه بل معدوما ان يكون
وجود اخر يتحقق به حتى يصح تحقق شيء اخر في الخارج بعروضه له و ح
يلزم التسلسل لان كل وجود نفرضه عارضا للوجود المعدوم فهو
ايضا وجود معدوم لايتحقق به شيء الا اذا عرض له وجود اخر وهلم
جرا وهو مع امتناعه يستلزم المطلوب اذ لابد من وجود لايكون
معدوما بل موجودا بنفسه لا بعروض وجود اخر بمثل ما مر في الماهية
وايضا يلزم اتصاف الشيء بنقيضه وصدقه عليه مواطاة لان كل شيء
حيث انه لايتحقق الا بالوجود لزم ان يكون الوجود متحققا بنفسه
فلو كان معدوما لزم ان يكون المتحقق بنفسه غير متحقق بنفسه
فيلزم ان يكون الوجود لاوجودا وهو محال بلا نزاع واذا تبين بطلان
كون الوجود زايدا على الماهية قايما بها قيام الصفة بالموصوف

بما تبين من التفصيل انه تقويرا لدليل تبين ان وجود كل شيء عين حقيقته
بالمعنى السابق والله يقول الحق وهو يهدي السبيل ثم ان ادلة الشيخ وان
تحررت بهذا التقرير على وجه يندفع عنها الاعتراضات الموردة عليها
على الاجمال ولكن نوردها مفصلة بجواباتها ليكون ابلغ في ايضاح المقصود
وان طال المقال فنقول منها ان الوجود ينضم الى الماهية وحدها لا الى
الماهية الماخوذة مع العدم حتى يلزم التناقض ولا الى الماهية الماخوذة
مع الوجود حتى يلزم كونها موجودة قبل وجودها وبعبارة اخرى ينضم
اليها لابشرط كونها موجودة ولابشرط كونها معدومة بل في زمان
كونها موجودة بهذا الوجود لابوجود اخر كل ذلك على قياس انضمام الاعراض
الى محالها والجواب ان الماهية حيث انها لاتنفك عن احد الوصفين البتة
هي قبل عروض الوجود لها وانضمامه اليها متصفة بالعدم في نفس الامر
قطعا فلا يمكن ضم الوجود اليها وحدها بحسب نفس الامر الا اذا كانت
غير متصفة بالعدم حين الضم كما كانت غير متصفة بالوجود ولايزول
عنها الاتصاف بالعدم في نفس الامر بمجرد اعتبارها عقلا كذلك اي غير
متصفة بالعدم بل لابد من زوال اتصافها بالعدم في نفس الامر لا في اعتبار
العقل ولايزول عنها الاتصاف بالعدم في نفس الامر قبل عروض الوجود
لها بل انما يزول بعروض الوجود لها فان ضم اليها وهي معدومة لزم التناقض
او غير معدومة لزم ان يكون متصفة بالوجود قبل وجودها لما مر من عدم
انفكاكها عن احد الوصفين في نفس الامر وعدم تحققها مجردة عن الوجود
والعدم الا في اعتبار العقل والكلام في ضم الوجود الخارجي اليها بحسب
نفس الامر فلابد لذلك من تحققها مجردة عن الوصفين بحسب نفس الامر
وهو منتف فيلزم الدور او التسلسل كما مر بيانه والقياس على انضمام
الاعراض الى محالها قياس مع الفارق لان المحل المعروض متقدم بالوجود
على العارض فان الجسم متقدم بالوجود على عروض السواد له فهو وان
كان قبل عروض السواد له ليس باسود لكن لايلزم من عروضه له
التناقض وان يكون اسود وليس باسود لان طريان السواد على المحل
الموجود قبل عروضه يصيره حال طريانه اسود فيصير الجسم اسود
بعين هذا السواد العارض فيقوم السواد بجسم اسود بهذا السواد
فلا تناقض ولا كذلك الوجود مع الماهية لعدم تقدم الماهية بالوجود

على عروض الوجود لها فتكون متصفة بالعدم لامحالة فيلزم قيام
الصفة الثبوتية بالمعدوم وهو تناقض ومنها ان الضرورة التى
ادعيتموها فى قولكم قيام الصفة الثبوتية فرع وجوده اى وجود ذلك
الشئ فى نفسه بالضرورة انما هى فى صفة وجودية هى غير الوجود فان البديهة
تشهد بان كل صفة ثبوتية سوى الوجود فان قيامها بالموصوف فرع وجود
الموصوف فى نفسه واما الوجود فالضرورة فيه على عكس ذلك اذ لو لم يكن
على عكس ذلك لزم كون الشئ موجودا مرتين وكون الشئ متقدما على نفسه
او تسلسل الوجودات الى ما لا نهاية له والجواب ما قال السيد قدس
سره فى شرح المواقف من ان هذا من قبيل التخصيص للاحكام العقلية
اليقينية بسبب ما يعارضها كما هو داب اصحاب العلوم الظنية
فى احكامها العامة فلا يصح قطعا وقال قدس سره فى حاشية شرح
التجريد وما يقال من ان قيام كل صفة فى الخارج بموصوفها فرع على وجود
موصوفها فيه سوى الصفة التى هى الوجود فان الامر فيها بالعكس
ليس بشئ لان البديهة لا تفرق فى ذلك بين صفة وصفة انتهى واما
قوله قدس سره فى شرح المواقف والصواب ان يقال الضرورة
تحكم بان كل صفة ثبوتية اى موجودة فى الخارج فان قيامها بالموصوف
فرع وجوده فيه وليس الوجود صفة موجودة فى الخارج بل امتيازه عن
معروضه انما هو فى العقل وحده نعم هو ثبوتى بمعنى انه ليس السلب
داخلا فى مفهومه لا بمعنى انه موجود فى الخارج فلا يكون مندرجا فى ذلك
الحكم الضرورى هذا انتهى فجوابه ان من المعلوم ان المعدوم فى الخارج
لا يصير متحققا فى الخارج الا بوجوده الخارجى اتفاقا اما بكونه نفس
الماهية على المعنى السابق كما هو مذهب الشيخ او بعروضه لها كما
هو مذهب غيره ومن المعلوم ان ما به يصير المعدوم فى الخارج متحققا
فى الخارج لابد ان يكون متحققا فى الخارج بطريق الاولى والا لزم ان
يصير ما هو معدوم فى الخارج متحققا فيه بعروض امر غير متحقق فيه
فيلزم ان يصير المعدوم فى الخارج موجودا فيه باعتبار عروض امر
عدمى له فى العقل ويلزم منه ان لا يبقى فرق بين الوجود والعدم
فيلزم ان يكون كل معدوم اعتبر فى العقل عروض امر عدمى له يصير
موجودا فى الخارج وهو ظاهر البطلان ومنها انا لا نسلم ان الوجود

لو كان

بلغ

لو كان زايدا على الماهية تسلسل الوجودات الى ما لا يتناهى اذ
قد يكون الوجود من المعقولات الثانية فلا يكون موجودا بل معدوما
ولا استحالة فى اتصاف الشئ بنقيضه اشتقاقا انما المستحيل اتصافه
به مواطاة وان سلم ان للوجود وجودا على ذلك التقدير فقد يكون وجود
الوجود نفسه لا زايدا عليه والجواب ان المراد ان الوجود على تقدير
كونه زايدا على الماهية لو لم يكن موجودا فى الخارج بل معدوما لزم ان يكون
له وجود اخر يتحقق به لان كل معدوم لا يتحقق الا بالوجود اتفاقا اما
بكونه عين الماهية او بكونه عارضا لها وكلما كان كذلك لزم ان يكون
الوجود متحققا فى نفسه اذ لو لم يكن متحققا فى نفسه ولا بعروض وجود
اخر له بل معدوما صرفا لزم ان لا يتحقق بشئ اصلا او يتحقق كل معدوم
بمجرد اعتبار عروض امر عدمى له فى العقل وكلاهما ظاهر البطلان
وكلما كان كذلك لزم ان يكون الوجود متحققا فى نفسه وح فلو فرضناه
معدوما لزم ان يكون المتحقق فى نفسه غير متحقق فى نفسه وهو مستلزم
لصحة ان يقال الوجود لا وجود وهو اتصاف الشئ بنقيضه مواطاة
المستحيل باعترافكم فلابد ان الوجود اذا لم يكن موجودا فى نفسه
بل معدوما ان يكون له وجود اخر يتحقق به حتى يصح تحقق شئ اخر
بضمه اليه وح فتسلسل الوجودات الى ما لا يتناهى لازم لزوما ظاهرا
لان كل وجود نفرضه عارضا للوجود المعدوم فهو ايضا وجود اخر معدوم
لا يتحقق به شئ الا اذا كان له وجود فى الخارج وهلم جرا الى ما لا نهاية له
فقولكم لا نسلم الملازمة اذ قد يكون الوجود من المعقولات الثانية
منع لا يضرنا وكيف يضرنا وهو عين ما فرضناه فى هذا الشق من تقرير
الدليل حيث قلنا ان الوجود لو لم يكن عين الماهية بالمعنى المذكور بل
كان زايدا عليها عارضا لها فهو اما موجود او معدوم واللازم باطل
بشقيه اما الاول الخ واما الثانى فلانه اذا كان معدوما الخ فتحقق
ما بينا لزوم التسلسل الا على فرض كونه معدوما وح فلا معنى
لهذا المنع واما قولكم قد يكون الوجود نفسه فهو مثل الاول فى انه
لا يضرنا لانا قايلون بان الوجود موجود فى الخارج وان وجود الوجود
نفس الوجود ولذلك قلنا وجود كل شئ عين حقيقته بمعنى انهما
متحدان هوية والمتاصل فى الاعيان هو الوجود وقلنا لو كان زايدا

بلغ

قايما بالماهية قيام الصفة بالموصوف لزم التناقض او الدور او التسلسل لامتناع قيام الصفة الثبوتية بمعنى الموجودة في الخارج بما لا وجود له في الخارج ومنها ما يلزم من ادلة القايلين بزيادة الوجود مطلقا فان اثبات الزيادة ابطال للعينية فلنوردها باجوبتها وبالله التوفيق فمنها انا نعقل الماهية الممكنة كالمثلث مع الشك في وجودها فلا يكون الوجود نفسها والجواب ان الشك انما هو في ان هذه الماهية المتعقلة هل لها تحقق في الخارج او في موطن ما ام لا ونحن ما ادعينا ان كل ما يخطر بالبال فهو موجود قطعا في الخارج او مطلقا حتى يضرنا هذا الشك وانما الذي ادعيناه ان كل ماهية حصل لها تحقق في الخارج او في موطن ما فذلك التحقق عينها في ذلك الموطن واين هذا من ذلك ومنها ان الوجود لو كان نفس الماهية لم يكن مشتركا لان حقايق الموجودات متخالفة بالضرورة لكن الوجود مشترك فلا يكون نفس الماهية والجواب انا قد بينا ان المشترك هو الوجود المطلق وغير المشترك هو الوجود المضاف ولا يلزم من كون المضاف الى ماهية ما عين تلك الماهية عدم اشتراك المطلق لان الوجودات المضافة على اختلاف انواعها حسب اختلاف الماهيات المضافة هي اليها من جزئيات الوجود المطلق فان الوجود المطلق عندنا مشترك معنى بين جميع الوجودات المتخالفة اشتراك الماهية المطلقة بين جميع الماهيات المتخالفة فلذا كانت حقايق الموجودات متخالفة فلا يلزم من كونه عين الماهية عدم اشتراك بينهما ولا يلزم من عدم اشتراك الجزئيات عدم اشتراك كليهما وهو ظاهر جدا ومن هنا يتضح ان ما اعترضوا به على قول الشيخ الاشعري في دليل جواز اثبات جواز الروية باشتراك الوجود معنى بين الواجب والجوهر والعرض كيف وقد جزمتم القول بان وجود كل شيء نفس حقيقته وكيف يكون حقايق الاشيا مشتركة حتى يكون حقيقة القديم مثل حقيقة الحادث وحقيقة الفرس مثل حقيقة الانسان بل يكون جميع الموجودات مشتركة في حقيقة واحدة هي تمام ماهية كل واحد منها وذلك ما لا يقول به عاقل فوجب ان يكون الاشتراك عندكم لفظيا في الوجود لا معنويا انتهى غير وارد على الشيخ لما سبق ان الوجودات المضافة من حيث انها مضافة متخالفة المعاني وان المشترك بينها لفظ الوجود

[illegible]

[illegible]

واما

واما الوجود المطلق الذي لم يتقيد بالاضافة الى ماهية ما فهو المشترك معنى بين جميع الوجودات المضافة المتخالفة اشتراك الماهية المطلقة بين جميع الماهيات المتخالفة لجزم القول بان وجود كل شيء عين حقيقته لا ينافي القول بان الوجود المطلق مشترك معنى كما لا يخفى ومن هنا ايضا ينكشف اندفاع ما قيل ان الوجود لو كان نفس الماهية اتحدت الماهيات ضرورة اتحادها مع الوجود الذي هو مفهوم واحد وليس كذلك ووجه اندفاعه ان اشتراك الوجود المطلق عندنا مثل اشتراك الماهية المطلقة للامر ان الوجودات المضافة لما كانت حقايق مختلفة لكونها عين الماهيات المضاف اليها في الخارج والمطلق انما اشترك بينها كان اشتراكه كاشتراك الماهية المطلقة لا محالة فلا يلزم اتحاد الماهيات واشتراكها في حقيقة واحدة هي تمام ماهية كل واحدة منها بمعنى واحد والله اعلم ومنها ان الوجود لو كان نفس الماهية كانت الماهية الممكنة تابى العدم فتكون واجبة والجواب انا انما قلنا ان وجود كل شيء عين حقيقته اي ان الوجود المضاف الى حقيقة ما من الحقايق عين تلك الحقيقة بالمعنى السابق ولا شك ان الماهيات المضاف اليها متخالفة فتختلف الوجودات المضافة اختلافها فان كان المضاف اليه واجب الوجود لذاته فكذلك وجود المضاف اليه فانه عينه في الخارج وهو الذي يابى العدم لذاته وان كان المضاف اليه ممكنا جوهرا كان او عرضا كان وجود المضاف اليه ايضا كذلك لانه عينه في الخارج ولا شك ان وجود الممكن مستفاد من الواجب فيكون حاصلا له بعد ان لم يكن وما هو كذلك لا يكون ابيا للعدم وليس في ذلك قلب الوجود عدما وانما هو ازالة هيئة مخصوصة للوجود الممكن المطلق باحداث اخرى ومنها ان الوجود لو كان نفس الماهية لما افاد حمله عليها فايدة معنوية اصلا وكان قولنا السواد موجود مع كونه مفيدا فايدة معتدا بها كقولنا السواد سواد والموجود موجود وهو مما لا يعتد به والجواب انما ذكرتم انما يرد اذا كان المدعى ان مفهوم الوجود المضاف هو بعينه مفهوم الماهية المضاف اليها وليس المراد ذلك وانما المقصود ان ما صدق عليه الماهية هو بعينه ما صدق عليه وجودها الخاص المضاف هو اليها بالمعنى المذكور مع تغاير

في ماهية صح

مفهوميهما واعلم ان صاحب المواقف بعد ما ساق ادلة القايلين
بزيادة الوجود فى الممكن قال فى اخرها والتحقيق ان هذه الوجوه التى
استدل بها على كون الوجود زايدا على ماهية الممكن تفيد تغاير المفهومين
اى مفهوم الوجود ومفهوم السواد مثلا دون تغاير الذاتين والنزاع
انما وقع فيه فان عاقلا لايقول مفهوم السواد بعينه مفهوم الوجود
بل انما صدق عليه السواد من الامور الخارجية هو بعينه ما صدق
عليه الوجود وليس لهما هويتان متمايزتان فى الخارج يقوم احديهما
بالاخرى كالسواد بالجسم وما ذكره هو الحق والا لكان للماهية هوية مع
قطع النظر عن الوجود فكان لها قبل انضمام الوجود وجود فيلزم ما مر
من المحذورات وهو معنى كلام الشيخ ابى الحسن الاشعرى وفحوى دليله
لانه يدل على امتناع كون الموجود متمايز الهوية عن هويات الماهية
الموجودة فيه هذا قال السيد قدس سره وفيه بحث لان ما ذكره
يدل على ان الوجود والموجود لايتمايزان فى الخارج كتمايز السواد والاسود
الا ان هذا لايستلزم ان يكون هوية الوجود فى الخارج عين هوية
الموجود كالسواد مثلا حتى يكون ما صدق عليه احدهما هو عين
ما صدق عليه الاخر لجواز ان يكون صدق عدم الامتياز بان لايكون
للوجود هوية خارجية لكونه من المعقولات الثانية كيف ولو اتحد
الوجود والسواد ذاتا فى الخارج لكان محمولا على تلك الذات مواطاة
كالسواد وايضا لم يكن لاحد شك فى ان الوجود موجود كما لا شك
فى ان السواد موجود وبالجملة فالهوية الثابتة فى الاعيان هوية السواد
والوجود عارض لها ويمتاز عنها فى العقل فقط فاشتق منه الموجود المحمول
على تلك الهوية بالمواطاة فهذا القدر مسلم واما ان تلك الهوية
ذات الوجود وماهيته المتعينة كما هى ذات السواد وماهيته
المتعينة فممنوع انتهى والجواب انه قد تبين من تقرير دليل الشيخ
ان الوجود هو الموجود فى الخارج والمتاصل فى الاعيان دون الماهية
وتبين غير مرة انه لايجوز ان يكون الوجود من المعقولات الثانية ومما
لاهوية له خارجية وذلك مستلزم ان يكون هوية الوجود فى الخارج
عين هوية الموجود المستلزم لان يكون ما صدق عليه احدهما عين
ما صدق عليه الاخر المستلزم لصحة حمل وجود الماهية عليها حمل مواطاة

اذ لامانع

اذ لامانع ان يقال اشارة الى السواد مثلا هذا الموجود المخصوص ٥
وجود مخصوص كما لامانع من ان يقال هذا الموجود ٤ سواد فاندفع
ما ذكره فى قوله وايضا واما قوله وايضا لم يكن لاحد شك الخ فجوابه
ان حكم العقل بان السواد موجود مستند الى الحس فلذا لا يشك
فيه احد واما حكمه بانه عين الوجود الخاص الذى اقتضاه حقيقة
السواد بالنسبة الى هذا المحل المخصوص فمستنده النظر
العقلى الدقيق الذى هو من ادق الانظار فلذا وقع فيه الشك
ولم يهتد اليه اكثر الافكار وبالله التوفيق مقلب الليل والنهار
هذا انما ذكروه فى زيادة الوجود على الماهية فى الممكن من الوجوه
الدالة على زيادته مع بعض اجوبتها واما ما ذكروه فى زيادته فى
الواجب سبحانه فمن ذلك ان وجود الواجب لو لم يكن مقارنا للماهية
بل كان وجودا مجردا قايما بذاته هو عين ماهية الواجب فتجرده
عن الماهية وقيامه بذاته اما لذاته فيكون كل وجود مجردا لان
مقتضى ذات الشىء لايختلف ولايتخلف عنه فيكون وجود الممكن
ايضا مجردا وقد ابطلناه يعنى بما مر من وجوه زيادته على الممكن
واما لغيره فيكون تجرد الواجب لعلة منفصلة فلا يكون الواجب
واجبا هذا خلف والجواب انا نختار الشق الاول من الترديد
اى ان تجرده عن الماهية وقيامه بذاته لذاته قولكم فيكون كل وجود
مجردا الخ قلنا غير لازم الا اذا كانت الوجودات الجزئية المضافة
الى الماهيات المندرجة تحت مفهوم الوجود المطلق متساوية
فى تمام الحقيقة وليس كذلك بل هى متخالفة بالحقيقة عندنا
لانها عين الماهيات المضافة هى اليها وهى حقايق مختلفة بلا شك
فكذلك ما هنا فانها وايضاح ذلك ان وجود الواجب سبحانه لما
كان عين الواجب فى الخارج كان موجودا لذاته بالضرورة وكل موجود
يكون وجوده ذاتيا له يكون متعينا لذاته لا بامر زايد ضرورة
انه لو كان متعينا بامر زايد على ذاته كان مفتقرا فى تحققه الخارجى
الى ذلك الامر فيكون ممكنا لا واجبا هذا خلف وكلما كان متعينا
لذاته لا بامر زايد كان منزها عن كل قيد حتى من الماهية لانها قيد
واما الممكنات فلما كان وجوداتها مستفادة من الواجب سبحانه

٥ اى الذى هو السواد مه
٤ اى الذى هو وجود خاص مه

حاصلة لها بعد ان لم تكن لها كانت ذات ماهيات ثابتة في علمه تعالى ازلا ووجودات حادثة متعينة على حسب مقتضياتها بتقدير العزيز الحكيم فلم يصح ان يكون وجوداتها متجردة عن الماهية والحق سبحانه وان كان علمه متعلقا بذاته ازلا لكن ليس علمه بذاته بصورة زايدة على ذاته بل عين المعلوم عين العلم عين العالم فلم يكن له ماهية غير الوجود المحض المنزه عن كل قيد وتعين زايد على ذاته بخلاف الممكنات فانها كما مر لها حقايق ثابتة في علمه تعالى ازلا سوى وجوداتها الحادثة المتاصلة في الاعيان المتعينة على حسب مقتضياتها فظهر ان وجود الواجب سبحانه هو الوجود المطلق المتجرد عن الماهية وعن كل قيد لذاته ولا يشاركه في ذلك شيء من الوجودات الممكنات اصلا فان قلت الوجود المضاف الى الواجب مقيد بالاضافة الى الواجب ولا شيء من المقيد بمطلق فكيف يكون وجوده تعالى هو الوجود المطلق قلت الوجود المطلق بمعنى غير المقيد بالاضافة الى ماهية ما الصالح لان يضاف الى كل ماهية وان كانت جزئياته التي هي الوجودات المضافة الى الماهيات المختلفة وجودات مقيدة بالمعنى المقابل للاطلاق بالمعنى المذكور لكن لا مانع من ان يكون احد جزئياته مطلقا لا بذلك المعنى ونحن اذا قلنا وجود الواجب هو الوجود المطلق فانما نعني به انه المتجرد عن كل قيد وتعين زايد على ذاته وهذا لا ينافي ان يكون مقيدا بمعنى كونه مضافا الى الواجب وهو ظاهر فالاطلاق في الوجود المشترك بين الواجب والممكن اطلاق اضافي وهو المقابل للتقييد والاطلاق في وجود الواجب سبحانه اطلاق حقيقي وهو الذي لا يقابله تقييد فان الاطلاق الذي يقابله تقييد هو من القيود والواجب منزه عن جميع القيود التي منها الاطلاق بهذا المعنى ومن هنا ينكشف اضمحلال ما قيل ان الوجود مطلق مفهوم كلي لا تحقق له في الخارج وله افراد كثيرة لا تكاد تتناهى والواجب موجود واحد لا تكثر فيه اي فلا يكون واجبا وذلك لان الوجود المطلق بالاطلاق الحقيقي الذي هو وجود الواجب لكونه عين الواجب في الخارج كما تقرر وكونه موجودا لذاته فليس كساير المطلقات بالاطلاق الاضافي التي لا وجود لها الا في ضمن افرادها

فهو مطلق لا فرد له بل هذا المطلق هو الفرد الواحد لذاته فلا ثاني له بالضرورة وذلك لان الوجود المطلق بالاطلاق الحقيقي هو المبدا لتحقق كل متحقق سواه فانه لكونه موجودا لذاته هو الغني بذاته عن كل ما سواه والمفتقر اليه جميع ما سواه افتقارا لذاته فلو وجد له ثان لكان هو مبدا ايضا لتحقق كل متحقق سواه وح فلا يكون واحد منهما مبدا وكلما كان كذلك فسدت السموات والارض لكن اللازم باطل بالمشاهدة فكذا الملزوم فلا اله الا الله ومن هنا يتضح معنى قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا فان الذي اقتضاه قصر الالوهية عليه تعالى المستفاد من الشرطية المذكورة بعد استثنا نقيض التالي المعلوم بالمشاهدة هو ان الله تعالى هو الذي يستحق ان يعبده كل مخلوق فهو النافع الضار على الاطلاق فهو الخالق لكل شيء فهو القادر على كل شيء لذاته فلو كان ثمة اله غير الله لوجب ان يكون قادرا على كل شيء منحصرا فيه النفع والضر على الاطلاق وكلما كان كذلك لم يكن شيء منهما منحصرا فيه النفع والضر فلا يكون شيء منهما بالاله وكلما انتفى الاله فسدت السموات والارض لان الاله هو القيوم لهما لكن اللازم باطل بالمشاهدة فكذا الملزوم فظهر ان مجرد تعدد الاله مستلزم لوقوع الفساد بالفعل فالاية من اوضح البراهين القطعية على توحيد الاله وبالله التوفيق في كل تنبيه وانتباه واذ قد تبين ان الوجود المطلق بالاطلاق الحقيقي الذي هو الفرد الذي لا ثاني له هو الواجب لذاته والواجب لذاته هو الاله فالوجود المطلق الفرد الصمد هو الاله الذي لا اله الا هو ومن تحقق الفرق بين الوجود المطلق بالاطلاق الحقيقي الذي هو ماصدق الوجود المضاف الى الواجب الذي هو عين الواجب في الخارج الموجود لذاته المتعين لذاته المتجرد عن كل قيد زايد على ذاته الغني بذاته عما سواه المتصف بكل كمال لذاته المنزه عن شوايب النقص وسماته الذي لا يدرك كنهه وبين مفهوم الوجود المطلق بالاطلاق الاضافي الذي هو المشترك بين الوجودات المضافة المقول عليهما بالتشكيك المعدود في ثواني المعقولات ثم يلتبس عليه الامر في هذا المطلب العالي واضمحل عنده

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى آلاء ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور بعارف
وكفى عبده ١٢٧٥

جميع الشبهات المسطورة فى شروح المقاصد باذن الله المتعالي
ولما كان فى ايرادها مع اجوبتها مفصلة مزيد التطويل طوينا ها واطلبنا
على التوفيق وعلى الله قصد السبيل ومنها ان الواجب مبدا الممكنات
كلها فلو كان هو الوجود المجرد القايم بذاته فالمبدا للممكنات
اما الوجود وحده او هو مع قيد التجرد والاول يقتضى ان يكون
كل وجود مبدا لما يكون الواجب مبدا له فيكون كل شئ من الاشيا
الموجودة مبدا لكل شئ منها حتى لنفسه وعلله فان الوجودات
متساوية متماثلة الماهية وبطلانه اظهر من ان يخفى والثانى
يقتضى ان يكون التجرد وهو عدمى جزا من مبدا الوجود اى فاعله
وانه هو محال بديهة ومود الى انسداد باب اثبات الصانع
لانه اذا جاز كون المركب من الوجود والعدم موجدا مع كونه
معدوما جاز ان يكون العدم الصرف موجدا ايضا والجواب
انا نختار الشق الاول اى ان المبدا للممكنات هو الوجود وحده
ولا يلزم ان يكون كل وجود مبدا لان الوجودات الجزئية عندنا
ليست متماثلة بل هى مختلفة بالحقايق لانها عين الحقايق المختلفة
المضافة هى اليها فى الخارج فان الوجود المطلق بالاطلاق الاضافى
وان كان مشتركا بينها عندنا اشتراكا معنويا لكن اشتراكه مثل
اشتراك الماهية المطلقة بين الماهيات الجزئية فلا يمتنع اختلاف
جزئياته بالحقايق وكلما كان كذلك جاز ان يكون من جزئياته ما فيه
وصف لا يوجد فى غيرها وبسببه يصير هو المبدا لا غير وهذا
الجايز واقع اذ لا شك ان وجود الواجب لكونه عين الواجب فى
الخارج المستلزم لكونه متحققا فى الخارج بذاته فيه وصف الوجوب
الذاتى الذى لا يوجد فى غيره من الوجودات الجزئية المضافة الى
ساير الماهيات فان الواجب واحد لا شريك له فكل موجود سواه
ممكن فلم تكن الوجودات الجزئية متعينة لذاتها بل تعينا تها
التى تقتضيها ماهياتها مستفادة من الواجب تعالى فوجود الواجب
سبحانه هو الغنى عما سواه المفتقر اليه كل ما سواه فهو المبدا
الذى اعطى كل شئ خلقه ثم هدى والحمد لله الذى لا اله الا هو له
الاسما الحسنى وصل اللهم على سيدنا ونبينا محمد عبدك ورسولك

النبى

النبى الامى وعلى اله واصحابه وازواجه وذرياته اجمعين وعلى ساير
الانبيا والمرسلين والهم وصحبهم والتابعين وعلى اهل طاعتك اجمعين
من اهل السموات واهل الارضين وعلينا معهم برحمتك يا ارحم
الراحمين عدد خلقك ورضى نفسك وزنة عرشك ومداد كلماتك
كلما ذكرك الذاكرون وغفل عن ذكرك الغافلون وسلم تسليما
كذلك عموما وعددا والحمد لله رب العالمين سرمدا والسميع حقا
كاشف المسموع اى متعلق ازلا بكل ما يصح ان يكون مسموعا من
الكلمات اللفظية والنفسية للخالق والمخلوق وان لم يكن المخلوق
موجودا فى الخارج ازلا واما ما جوزه الشيخ الاشعرى رحمه الله تعالى
من تعلق السمع بكل موجود فيؤيده نقلا ظاهر الاثار المروى عن
عايشة رضى الله تعالى عنها وعن ابيها وهو ما ذكره الحافظ جلال
الدين السيوطى رحمه الله تعالى فى الدر المنثور فى سورة المجادلة
حيث قال واخرج ابن ماجه وابن ابى حاتم والحاكم وصححه وابن
مردويه والبيهقى عن عايشة رضى الله عنها قالت تبارك الذى
وسع سمعه كل شئ الاثر بطوله وقال الحافظ بن حجر العسقلانى
فى حديث البخارى الحمد لله الذى وسع سمعه الاصوات ما نصه
فى رواية ابى عبيدة بن معن كل شئ بدل الاصوات انتهى ولا يخصص
رواية البخارى لان تخصيص بعض افراد العام بالذكر لا يخصص
العام كما هو مقرر فى محله والله اعلم ويؤيده تاييدا ما اخرج
عبد الرزاق وعبد بن حميد وابن جرير والطبرانى والبخارى وابن .... المنذر صح
والبيهقى فى الاسما والصفات عن عبيد بن عمير قال رويا الانبيا
وحى ثم تلا هذه الاية انى ارى فى المنام انى اذبحك فانظر ماذا ترى
واخرج ابن ابى حاتم عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم رويا الانبيا وحى واخرج الطبرانى والضيا فى المختارة
عن عبادة بن الصامت رويا المومن كلام يكلم به العبد ربه فى المنام
ووجه دلالتهما على المقصود ان رويا الانبيا اذا كان وحيا والوحى
هو الكلام الخفى وكان رويا المومن كلاما بالنص ومن المعلومات
الانسان يرى فى منامه صورا جوهرية بلوازمها من الاعراض
كانت تلك الصور من ضروب الكلام والكلام مسموع فالجوهر والعرض

من حيث انها من ضروب الكلام يصح ان يكونا مسموعين ويوضح ذلك ما يقوله المحققون من ان الموجودات كلها كلمات الله اذ لو لا الوجود الاضافي الفايض من الحق سبحانه على حقايق الممكنات المعبر عنه بالعماء تارة وبالنفس الرحماني اخرى المظهر لوجد مناسبة تسمية الموجودات كلها كلمات لم يظهر لممكن ما عين خارجي فاذا كانت الاشيا كلمات الله لكونها تعينات النفس الرحماني الذي هو الوجود العام المفاض والكلمات مما يصح تعلق السمع بها فالاشيا كلها يصح سماعها لكن من حيث انها كلمات كما يصح رويتها من حيث انها جواهر واعراض والبصر المحيط بالمجموع اي بمجموع المعلومات سوا كانت موجودة في الخارج او في علم الحق او في ذهن الخلق قال حجة الاسلام كاشف الظلام ابو حامد الغزالي رحمه الله تعالى في قواعد العقايد لا يعزب عن رويته هواجس الضمير وخفايا الوهم والفكر انتهى وقال في كتاب ذم الجاه والريا من كتب الاحيا الحمد لله العلام الغيوب المطلع على سراير القلوب المتجاوز عن كباير الذنوب والعالم بما تخفيه الضماير من خفايا العيوب والبصير بسراير النيات وخفايا الطويات انتهى والشاهد في الفقرة الاخيرة فانه على طبق ما سبق في قواعد العقايد صريح في ان روية الحق متعلقة بالموجودات الذهنية فكل موجود يصح ان يرى خارجيا كان او ذهنيا فمصحح تعلق الروية بالشي هو الوجود مطلقا ومما يزيل الاستبعاد ان اهل السنة قايلون بان الحق سبحانه وتعالى يراه المومنون لا يمارون فيه كما لا يمارون في القمر ليلة البدر ليس دونه سحاب مع تنزيههم الحق سبحانه بانه ليس بجسم ولا في مكان فانه اذا صح ان يرى ما ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ولا في مكان ولا في جهة صح ان يرى الموجود الذهني الذي هو صورة ذهنية قايمة بالنفس بالطريق الاولى فانها من مقولة العرض في المشهور ومحلها الذي تقوم به هو النفس فكل من قال بروية الحق للمومنين مع التنزيه المذكور لا ينبغي ان يتوقف في روية الموجود الذهني اصلا ويويده نقلا قوله تعالى ام يحسبون انا لا نسمع سرهم ونجواهم بلى وذلك ان الاشاعرة ذهبوا الى ان كلا من السمع والبصر صفة مغايرة للعلم فالاية

على ظاهرها عندهم وهي صريحة في انه تعالى يسمع السر والنجوى والسر فسره في الكشاف بما هو شامل للكلام النفسي حيث قال فان قلت ما المراد بالسر والنجوى قلت المراد بالسر ما حدث به الرجل نفسه او غيره في مكان خال والنجوى ما تكلموا به فيما بينهم انتهى وما يحدث به الرجل نفسه هو الكلمات الذهنية والالفاظ المخيلة التي يرتبها في ذهنه على وجه اذا تلفظ بها كانت كلماته اللفظية المرتبة ترتيبا خارجيا مسموعا عادة فنقول لا شك ان تلك الكلمات الذهنية متميزة عنده عن غيرها ومتميزة بعضها عن بعض بالضرورة يوضحه قول سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه من خبر يوم السقيفة حيث يقول فلما سكت اي خطيب الانصار اردت ان اتكلم وكنت زورت في نفسي مقالة اعجبتني اريد ان اقدمها بين يدي ابي بكر الى ان قال فتكلم ابو بكر فكان هو اعلم مني واوقر والله ما ترك من كلمة اعجبتني في تزويري الا قال في بديهته مثلها او افضل منها حتى سكت الاثر بطوله فانه صريح في ان مقالته التي دبرها في نفسه وحسنها مركبة من كلمات نفسية متميزة عنده باتصافها بالاعجاب وكون كلمات ابي بكر اللفظية امثالا لها او افضل منها ومن البين ان العدم المحض والمعدوم المطلق لا تميز فيه اصلا فلا يكون ما يحدث به الرجل نفسه الذي هو قسمي السر المسموع بالنص بعدم محض فله نوع ثبوت في ذهنه وقد تعلق به السمع الذي لا يتعلق عند الاشعري الا بالموجود فالاية كما انها دليل على الوجود الذهني كذلك دليل على ان الوجود الذهني كاف لتعلق السمع ويصح ان يكون مسموعا ٥ وكلما صح ان يكون مرئيا عند الاشعري فقد ظهر صحة روية الموجود الذهني عنده وهو دليل على ان علة الروية عنده مطلق الوجود ذهنيا كان او خارجيا وان كان المشهود تخصيصه بالخارجي فان شهرة هذا التخصيص كشهرة انه لا يقول بالوجود الذهني وقد مر في المقام الثالث ما يدل على انه واتباعه من القايلين به بالمعنى المراد من وجوه منها تصريحهم بان للشي وجودا في الاعيان ووجودا في الاذهان الخ ولا باس ان نذكر هاهنا ما يويده فانه مما يتفرع عليه مسايل مهمة فينبغي

ان يعتنى به مزيد الاعتنا فنقول وبالله التوفيق مما ذهب اليه
الشيخ (اشعري) رحمه الله تعالى ان المسيلة الاجتهادية لا يكون لله تعالى
فيها قبل الاجتهاد حكم معين بل الحكم تابع لظن المجتهد فيختلف
باختلاف الاجتهاد ثم هو مع ذهابه الى هذا قايل بان الحكم خطاب
الله المتعلق بافعال المكلفين اقتضاء او تخييرا وانه قديم فنقول
اذا كان الحكم مع كونه قديما تابعا لظن المجتهد عنده لزم ان يكون
للمجتهدين وظنونهم نوع وجود محقق وثبوت فى علمه تعالى ازلا
عنده لان التبعية نسبة لا تتحقق الا بالمنتسبين المتمايزين
ولا تمايز الا بان يكون لكل منهما نوع ثبوت كما مر غير مرة لكن
المجتهدين وظنونهم متميزة فى علم الحق ازلا بلا شبهة فلهما نوع
ثبوت فى علم الحق ازلا وهو المطلوب اذ هو المعنى بالوجود الذهنى
وايضا لا شك ان متعلق ظنونهم قضايا عقلية مرتبة فى نفوسهم
ازلا ترتيبا تقديريا على طبق ما يرتبونها فيما لا يزال فى اذهانهم
عند بلوغهم درجة الاجتهاد ترتيبا ذهنيا ثم يتلفظون بها
او يسطرونها فى كتبهم فلو لم يكن لتلك القضايا نوع وجود فى
اذهان المجتهدين كاذهانهم وانفسهم ازلا لكانت اعداما محضة
فلم يصح ان يتعلق بها ظن تقديرا لكنها قد تعلقت بها ظنون
المجتهدين تقديرا ازلا وبالفعل فيما لا يزال فلها نوع وجود فى
اذهانهم ازلا وفيما لا يزال وعلم الله تعالى بهم وبظنونهم وبجميع
ما فى ظنونهم وبكل شىء ازلى فلها نوع ثبوت فى علم الحق سبحانه
ازلا ايضا وهو المطلوب لا يقال ان الاحتجاج بقوله تعالى ام يحسبون
انا لا نسمع سرهم ونجواهم بلى على تعلق السمع بالكلام النفسى
المستلزم لتعلق الروية به المستلزم لكونه علة الروية عنده
هى الوجود مطلقا لا الوجود الخارجى انما يتم اذ كان السمع والبصر
صفتين مغايرتين للعلم عند الاشعرى لكن المنقول فى بعض
الكتب عن الاشعرى انه قايل بانهما راجعان الى العلم بالمسموع
والمبصر لانا نقول اما اولا فلانا لقول بالوجود الذهنى لازم
ولو كانا راجعين عنده الى العلم اذ لو لم يكن للكلمات النفسية
نوع فى وجود فى الذهن لم يتعلق بها علم لما مر غير مرة ان العدم المحض

لا يتعلق به علم واما ثانيا فلان شارح المقاصد قال المشهور من
مذهب الاشاعرة ان كلا من السمع والبصر صفة مغايرة للعلم الا انه
ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ الاشعرى فى الاحساس من انه
علم بالمحسوس على ما سبق لجواز ان يكون مرجعهما الى صفة العلم ويكون
السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات انتهى وهو صريح
فى ان الشيخ الاشعرى رحمه الله لم يصرح بانهما راجعان الى العلم
وانما الذى صرح به ان الاحساس علم بالمحسوس فكان الذى نقل
عنه انهما راجعان الى العلم عنده انما اخذه من قوله هذا فى الاحساس
وفيه نظر لان صاحب المواقف لما نقل مخالفة الجمهور للشيخ فى
ذلك بانا اذا علمنا شيا كاللون مثلا علما تاما ثم رايناه فانا نجد
بين الحالتين فرقا ضروريا ونعلم ان الحالة الثانية مخالفة للحالة
الاولى بلا شبهة ولو كان الابصار علما بالمبصر لم يكن هناك فرق
وهكذا نجد الفرق بين العلم بهذا الصوت وسماعه وبين العلم بهذا
الطعم وذوقه وبين العلم بهذه الرايحة وشمها قال اى صاحب
المواقف ولداى وللشيخ ان يجيب بان ذلك الفرق الوجدانى لا يمنع
كونه اى كون ادراك الحواس علما مخالفا لساير العلوم المستندة
الى غير الحواس مخالفة اما بالنوع او بالهوية فيكون العلم على الاول
حقيقة جنسية مشتملة على حقايق مختلفة منها ادراك
الحواس وعلى الثانى حقيقة نوعية متناولة لافراد متخالفة بالهوية
انتهى وانت اذا تاملت رايت ان ذلك الفرق الضرورى لا يجوز ان
يكون مستندة بمجرد الاختلاف بالهوية لانا اذا علمنا شيا
علما تاما ثم نسيناه ثم علمناه ثانيا فلا شك ان العلم الثانى
غير الاول بالهوية لان الغرض ان العلم الاول قد زال صورته
عن الذهن بالنسيان على ان العرض لا يبقى زمانين عند الاشعرى
مع انا لا نجد الفرق بين الحالتين مثل ما نجده بين حالة العلم
بالشىء وابصاره فلو كان مجرد الاختلاف بالهوية موجبا للفرق
الضرورى لما انفك عنه فى مادة ما لكن اللازم باطل فلم يبق
الا ان يكون مستند الفرق الاختلاف بالنوع وح فهو منع
غير مضر لانه اذا فرض الاختلاف بالنوع صار النزاع بينه

وبين الجمهور لفظيا راجعا الى ان لفظ العلم اسم لمطلق الادراك او النوع منه فظهر ان القول بان الاحساس علم بالمحسوس بهذا المعنى لاينافي ان يكون السمع والبصر صفتين مغايرتين لحقيقة ادراك الشيء المسمى بالعلم وان كانا نوعين منه بمعنى اخر فان الادراك المطلق اعم من ادراك المعقولات وادراك المحسوسات فهما نوعان له والعلم اسم للنوع الاول والاحساس اسم للنوع الثاني فليفهم والله اعلم ويؤيده ان المعلوم من طريقة الشيخ رحمه الله المحافظة على ظواهر الكتاب والسنة مهما امكن وقد دلت على انهما مغايران للعلم ففي البخاري في باب وكان الله سميعا بصيرا عن عايشة قالت الحمد لله الذي وسع سمعه الاصوات وعن ابي موسى قال كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في سفر فكنا اذا علونا كبرنا فقال اربعوا على انفسكم فانكم لا تدعون اصم ولا غايبا تدعون سميعا بصيرا قريبا الحديث وفي الدر المنثور واخرج ابو داود وابن المنذر وابن ابي حاتم وابن حبان والحاكم وصححه والبيهقي في الاسماء والصفات عن ابي يونس قال سمعت ابا هريرة يقرا هذه الاية ان الله يامركم ان تودوا الامانات الى قوله ان الله كان سميعا بصيرا ويضع ابهاميه على اذنيه والتي تليهما على عينيه ويقول هكذا سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقروها ويضع اصبعيه وقال الحافظ بن حجر العسقلاني في فتح الباري في شرح الباب المذكور وقال البيهقي في الاسما والصفات السميع من له سمع يدرك به المسموعات والبصير من له بصر يدرك المرئيات وكل منهما في حق الباري صفة قايمة بذاته وقد افادت الاية واحاديث الباب الرد على من زعم انه سميع بصير بمعنى عليم ثم ساق حديث ابي هريرة الذي اخرجه ابو داود بسند قوي على شرط مسلم من رواية ابي يونس عن ابي هريرة رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقراها يعني قوله تعالى ان الله يامركم ان تودوا الامانات الى اهلها الى قوله ان الله كان سميعا بصيرا ويضع اصبعيه قال ابو يونس وضع ابو هريرة ابهامه على اذنه

والتي تليها على عينه قال البيهقي واراد بهذه الاشارة تحقيق اثبات السمع والبصر لله ببيان محلهما من الانسان يريد ان له سمعا وبصرا لا ان المراد به العلم فلو كان كذلك لاشار الى القلب لانه محل العلم ولم يرد بذلك الجارحة فان الله تعالى منزه عن مشابهة المخلوقين ثم ذكر لحديث ابي هريرة شاهدا من حديث عقبة بن عامر سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول على المنبر ان ربنا سميع بصير واشار الى عينيه وسنده حسن وسياتي في باب ولتصنع على عيني حديث ان الله ليس باعور واشار بيده الى عينيه قال وفي صحيح مسلم عن ابي هريرة رفعه ان الله لا ينظر الى صوركم واموالكم ولكن ينظر الى قلوبكم واعمالكم قال وورد في السمع قول المصلي سمع الله لمن حمده وهو صحيح متفق عليه بل مقطوع بمشروعيته في الصلاة انتهى ولا خفاء عند كل ناظر منصف في دلالتهما على مغايرة السمع والبصر للعلم ولا ضرورة الى العدول عنها اذ الاحتياج الى الالات الجسمانية انما هو في حقنا والله ليس كمثله شيء في ذاته وصفاته اذ له الاطلاق الحقيقي الذي لا يقابله تقييد القابل لكل اطلاق وتقييد كما مر في بحث الوجود فهو يدرك المسموعات والمبصرات من غير توقف على الة جسمانية واذا كان الله المتجلي فيما يشاء من المظاهر والصور كما يصرح به الاحاديث الصحيحة الاتي بعضها في مبحث الرؤية ان شاء الله تعالى وقد قال العلامة جلال الدين محمد الدواني في رسالته الجديدة في اثبات الواجب ما نصه الباري تعالى يدرك المسموعات والمبصرات على الوجه الجزئي بذاته بناء على ما ذهب اليه جمهور المتكلمين من انه تعالى يدرك الجزئيات بالوجه الجزئي انتهى وتوضيحه ان الله يدرك الجزئيات بتجليه الذاتي من اسمه النور الكاشف بالذات للمعلومات والمرئيات من غير توقف على الة جسمانية فان سمعه وبصره قديمان ومتعلقان بالفعل بمتعلقيهما ازلا لثبوت المسموعات والمبصرات في علم الله الازلي ووجودهما العلمي كاف للتعلق كما سيتضح ان شاء الله تعالى ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ثم وقفت من كلام الشيخ الاشعري في الابانة الذي هو اخر مصنفاته والمعتمد في المعتقد على ما يشيد اركان

ما قررناه من مذهبه وذلك انه قال وان له تعالى عينين بلا كيف
وان لله علما ونثبت لله السمع والبصر ولا ننفي ذلك كما نفته المعتزلة
والجهمية والخوارج انتهى فاثباته للسمع والبصر بعد اثبات العلم
دليل واضح على مغايرتهما للعلم عنده ولا سيما قد صرح باثبات
العينين بلا كيف والحمد لله رب العالمين ثم نرجع ونقول اذا تحققت
ان الشيخ قايل بالوجود الذهني بالمعنى المراد للمثبتين وقايل بان علة
الرؤية هي الوجود مطلقا لا خصوص الوجود الخارجي على خلاف ما اشتهر
عنه في المسيلتين ظهر لك ان البصر محيط بجميع الموجودات
العلمية والخارجية والذهنية وهو المطلوب ويزيده تاييدا
قوله تعالى ما يمسكهن الا الرحمن انه بكل شيء بصير وما اخرج ابن
ابي حاتم عن عقبة بن عامر قال رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم
وهو يقرء هذه الاية ان الله كان سميعا بصيرا يقول لكل شيء
بصيرا اورده في الدر المنثور فان شيئا في اللغة ما يصح ان يعلم
ويخبر عنه على ما يدل عليه كلام امام اللغة سيبويه الذي نقله
عنه في الكشاف حيث قال والشيء ما صح ان يعلم ويخبر عنه
قال سيبويه في ساقة الباب المترجم بباب مجاري اواخر الكلم
من العربية وانما يخرج التانيث من التذكير الا ترى ان الشيء يقع
على كل ما اخبر عنه من قبل ان يعلم اذكر هو ام انثى والشيء مذكر
انتهى كلام سيبويه وايضا صرح يظهر مما في ارشاد العقل السليم
الى مزايا الكتاب الكريم من قوله انه في الاصل مصدر شاء اطلق على
المفعول واكتفي في ذلك باعتبار تعلق المشية من حيث العلم والاخبار
عنه فقط انتهى فيعم لغة جميع المعلومات من الموجود قديما
او حادثا جوهرا او عرضا والمعدوم ممكنا او ممتنعا حقيقة لا مجازا
وبعد ثبوت هذا النقل من سيبويه وكون الاصل في الاطلاق
الحقيقة لا ادري ما الداعي للاشاعرة الى ان ذهبوا الى ان الشيء
لغة حقيقة في الموجود مجاز في المعدوم وقواعد الاشعري
لا تقتضيه فان طريقته المحافظة على الظواهر مهما امكن وقد
استعمل شيء في الكتاب والسنة في غير ما موضع في المعدوم الخارجي
والاصل في الاطلاق الحقيقة فلا يعدل عنها الا لضرورة

ولصاحب

ولصاحب المواقف لما نقل المذاهب في الشيء بقوله الشيء عندنا
الموجود اي لفظ الشيء عند الاشاعرة يطلق على الموجود فقط فكل شيء
عندهم موجود وكل موجود شيء وقال الجاحظ والبصرية هو المعلوم
وقال الناشي ابو العباس هو القديم وللحادث مجاز وقالت الجهمية
هو الحادث وقال هشام هو الجسم وقال ابو الحسين البصري
والنصيبي هو حقيقة في الموجود مجاز في المعدوم قال والنزاع لفظي
متعلق بلفظ الشيء وانه على ماذا يطلق والحق ما ساعد عليه اللغة
والنقل اذ لا مجال للعقل في اثبات اللغات والظاهر معنا قال
السيد قدس سره فان اهل اللغة في كل عصر يطلقون لفظ الشيء
على الموجود حتى لو قيل عندهم الموجود شيء تلقوه بالقبول ولو قيل
ليس بشيء قابلوه بالانكار ولا يفرقون في اطلاق لفظ الشيء بين ان
يكون الموجود قديما او حادثا جسما او عرضا انتهى ولا يخفى انه هذا
لا يستلزم الا ان كل موجود شيء وانه لا يطلق عليه انه ليس بشيء
ولا يستلزم ان كل شيء موجود اي كل ما يطلق عليه لفظ شيء موجود
اذ لا يلزم من ان لا يطلق على الموجود الا لفظ شيء دون لا شيء ان لا يطلق
لفظ شيء الا على الموجود لجواز ان يطلق لفظ شيء على الموجود في الخارج
والمعدوم فيه مع اختصاص الموجود الخارجي باطلاق لفظ الشيء
عليه دون اللاشيء ودعوى الاشاعرة هي ان كل شيء موجود وكل
موجود شيء فلا يتم التقريب والحاصل ان المعنى اللغوي للشيء
المنقول عن سيبويه في الكشاف اعم من الموجود الخارجي فيجاز
ان يكون انكار اهل اللغة على من قال ان الموجود ليس بشيء
لكونه سلبا للاعم عن الاخص وهو لا يصح ودليل السيد قدس
سره مبني على دعوى المساواة ولا دليل تاما عليه واما العموم
فالدليل عليه اطلاقه على المعدوم في نحو قوله تعالى انما قولنا
لشيء اذا اردناه الاية والاصل في الاطلاق الحقيقة ولا صارف
هنا فما ذكره قدس سره لا ينهض دليلا على ان كل شيء موجود
واما ما في المواقف وشرحه من ان نحو قوله تعالى وقد خلقتك من قبل
ولم تك شيئا ينفي اطلاقه بطريق الحقيقة على المعدوم لان الحقيقة
لا يصح نفيها فلا حجة فيه ٥ لان الخلق قرينة تخصه بالموجود الخارجي

بلغ

٥ اذ المدعى ليس تخصيص الشيء لغة بالمعدوم حتى يرد ما اورده
انما المدعى انه لغة لمفهوم كلي يشمل المعدوم والموجود
وتخصيصه ببعض افراده في بعض الاطلاقات لقيام
قرينة لا لانه موضوع له ح

اذ المعنى حصلتك موجودا خارجيا مادة ثم صورة من قبل ظهورك
بهذا الكمال ولم تك قبل ذلك الخلق موجودا خارجيا اصلا لا مادة
ولا صورة لامتناع ان يراد ولم تكن قبل ذلك مما يصح ان يعلم ويخبر
عنه مطلقا ومن المقرر في الاصول ان التخصيص اولى من المجاز
واما ما تمسك به في شرح المقاصد من شيوع الاستعمال في الموجود
الخارجي فالظاهر ان ذلك لكون الحاجة الى بيان احكامه امس وتعلق
الغرض في المحاورات باحواله اكثر لا لكونه هو الموضوع له لا غير
والله اعلم ومع هذا كله فانهم اي الاشاعرة استدلوا على احاطة
علمه تعالى بجميع المفهومات بقوله تعالى والله بكل شئ عليم كما في
شرح المقاصد وغيره فلو كان شئ مجازا في المعدوم لزم استعماله
في معناه المجازي والحقيقي معا ومن قال منهم انه في الاصل مصدر
شاء اطلق بمعنى شاء تارة وح يتناول البارى تعالى كما قال
قل اى شئ اكبر شهادة قل الله وبمعنى مشي اخرى اى وجوده وما
شاء الله وجوده فهو موجود في الجملة وعليه قوله تعالى ان الله
على كل شئ قدير والله خالق كل شئ انتهى يلزمه في قوله تعالى والله
بكل شئ عليم ما مر اى الجمع بين الحقيقة والمجاز وزيادة وهو استعمال
المشترك في معنييه لانه اذا كان بمعنى الشاء لا يشمل الجمادات
عنده واذا كان بمعنى المشي لا يشمل الواجب والمستحيلات خلافا وجوده
وكلما كان كذلك لم يصح لهم ان يتمسكوا به الا اذا كانوا قائلين
بالجمع بين الحقيقة والمجاز ولاستعمال المشترك في معنييه معا
لغة حقيقة فان الخلاف في الجمع بين الحقيقة والمجاز هو الخلاف
في استعمال المشترك بين معنييه لكن منهم من لا يقول باستعمال
المشترك في معنييه معا لغة لا حقيقة ولا مجازا كالغزالي على ما في
جمع الجوامع ومع ذلك استدل بالآية المذكورة في قواعد العقايد
على احاطة علمه تعالى بجميع الاشيا فان قلنا قد يكون الغزالي
اختار انه حقيقة في الموجود والمعدوم حصل الجمع بين كلاميه
وكان قوله موافقا لطريقة الاشعري المذكورة وبالجملة لم اقف
في كلام الاشاعرة على ما يتم التمسك به على ان الشئ حقيقة في الموجود
الخارجي مجاز في المعدوم ومع ذلك فهو لا يناسب طريقة الاشعري

المذكورة ولا يليق بهم سلوك خلاف طريقته من غير موجب فالمختار
المناسب لطريقة الشيخ الاشعري رحمه الله تعالى ما دل عليه كلام
سيبويه من انه حقيقة فيما يصح ان يعلم ويخبر عنه على انه مصدر
شاء في الاصل اطلق على المفعول باعتبار تعلق المشيئة به من
حيث العلم والاخبار عنه فقط كما مر ومن المعلوم ان كل معدوم
ممكنا كان او ممتنعا يصح ان يتعلق به المشيئة من حيث العلم
والاخبار عنه وكذلك الواجب تعالى وتقدس فيصح ان يكون
الواجب تعالى كالمعدوم ممكنا كان او ممتنعا مشيئا بهذا المعنى
فنقول شئ من اعم النكرات لشموله الموجود قديما كان او حادثا
والمعدوم ممكنا كان او ممتنعا وكل المضاف الى النكرة لاحاطة
افرادها فقوله تعالى انه بكل شئ بصير دليل على انه بصره تعالى سبحانه
يتعلق بكل ما يطلق عليه لفظ شئ لغة من الموجودات والمعدومات
وعلمه تعالى محيط بجميع الموجودات والمعدومات فالبصر محيط وهو المطلوب
بجميع المعلومات والفرق بين العلم والبصر هو ان العلم له الحكم
في المعلوم بكونه واجبا او ممكنا مثلا والبصر ليس له الادوية
المبصور لا الحكم عليه كذا افاده شيخنا الامام في حاشية المواهب
اللدنيه التي سماها كلمة المزيد وكذا الفرق بين السمع والعلم
اذا قلنا بعموم تعلقه بجميع الموجودات العلمية والخارجية كما
جوزه الاشعري لكن من حيث انها كلمات الله وتعينات النفس
الرحماني كما مر هو ان السمع لا حكم له في المسموع وانما له السماع
والعلم له الحكم بان هذا مفرد وهذا مركب وهذا موضوع وهذا
مهمل الى غير ذلك من الاحكام هذا ويزيده وضوحا ان قوله تعالى
وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات والارض يدل على ان
روية العبد تتعلق بالامور النسبية التي لا وجود لها في الخارج
بارادة الله وما يكون مرئيا للعبد بارادة الله يكون مرئيا لله بالطريق
وبيان ذلك ان الاراءة من الروية البصرية لا القلبية فان رأى
بمعنى عرف اذا دخلته الهمزة لا يتعدى الى مفعولين على ما في صنيا
السبيل الى معاني التنزيل نقلا عن ابي حيان في بحره ما نصه
ونازع في البحر في تعديته رأى بمعنى عرف اذا دخلته الهمزة لمفعولين

بانه يحتاج الى نقل عن العرب والمنقول عنهم تعديته لمفعول واحد
انتهى وقد تعلق الاداة من الرؤية البصرية بالملكوت المفسر
بالربوبية والملك الذى هو امر نسبى ليس من الموجودات الخارجية
لكنه من الموجودات العلمية لان علم الحق محيط بجميع الاشيا التى
منها الامور النسبية فالاية صريحة فى تعلق الرؤية البصرية
للعبد بالمعدوم الخارجى الموجود فى العلم فيلزم صحة تعلق رؤية
بصره الحق به بالطريق الاولى فمن قال ان الرؤية بصرية استعيرة
للمعرفة ونظر البصيرة لان الملكوت اى الربوبية ليس مما يبصر
حسا عادة فهو مسلم وغير مضر لان تلك الرؤية كانت على سبيل
خرق العادة كما يشير اليه سوق الاية فى معرض الامتنان وان اراد
انه ليس مما يبصر حسا مطلقا فهو ممنوع ففى الحديث ان الله قد
رفع لى الدنيا فانا انظر اليها والى ما هو كاين فيها الى يوم القيامة
كانما انظر الى كفى هذه جليانا من الله جلاه لنبيه كما جلاه للنبيين
من قبله اورده الحافظ السيوطى فى الجامع الكبير وغيره معزوا الى
الطبرانى فى الكبير وابو نعيم فى الحلية عن ابن عمر وعزاه فى محل اخر
منه الى نعيم بن حماد فى الفتن عن ابن عمر ايضا الا انه قال فى
اوله ان الله عز وجل الخ وقال فى اخره وسنده ضعيف انتهى
اقول وله شواهد صحيحة يرتقى بها الى درجة الحسن لغيره
منها حديث معاذ الذى خرجه الترمذى والحاكم الذى فيه
فوجدت بردها بين ثديى فتجلى لى كل شىء وعرفت الحديث
فان الظاهر ان التجلى هنا لبصره لكن تجليا مستتبعا للعلم
والمعرفة بقرينة قوله وعرفت اذ لو جعلناه من التجلى لبصيرته
كان قوله وعرفت توكيدا وعلى الاول يكون تاسيسا والتاسيس
خير من التوكيد ولا ينافى ذلك حديث ابن عباس فوضع يده بين
كتفى حتى وجدت بردها بين ثديى فعلمت ما فى السموات وما فى
الارض الحديث لان العمدة فى التجلى ان يفيد علما والا فلا يعول
عليه كما صرح به محقق اهل الكشف ففى الاختصار على العلم
فى هذه الرواية تنبيه على ان العمدة من فوايد التجلى ومنه
يظهر وجه استشهاده صلى الله عليه وسلم فى رواية اخرى

بعد

بعد قوله فعلمت ما فى السموات والارض بقوله تعالى وكذلك نرى
ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين فان الاراءة
من الرؤية البصرية كما مر والعمدة فى فوايدها العلم ولهذا اختص
بالذكر بقوله وليكون من الموقنين والله اعلم فنقول لا شك ان
كل ما هو كاين الى يوم القيامة مما تاخر زمان وجوده عن زمان ذلك
التجلى لم يكن موجودا فى الخارج وانما كان موجودا فى علم الله فاذا
ثبت انه صلى الله عليه وسلم نظر اليها كما ينظر الى كفه اى انه
راها رؤية محققة لا شك فيها كما لا شك فى رؤية كفه ظهر صحة
رؤية غير الموجود الخارجى وهو المطلوب وبالله التوفيق ومن شواهد
قوله صلى الله عليه وسلم اريت ما تلقى امتى من بعدى فاخترت
لهم الشفاعة يوم القيامة اخرجه ابن النجار عن انس عن ام سليم
على ما فى الجامع الكبير للحافظ السيوطى ولا شك ان من امته
من لم يخلق حين رؤيته فضلا عن اعمالهم فى الخارج وانما هم بما يعملون
فى علم الله ومنها قوله صلى الله عليه وسلم يا ايها الناس انى فرط
لكم على الحوض وان سعته ما بين الكوفة الى الحجر الاسود وانيته
كعدد النجوم وانى رايت ناسا من امتى لما دنوا منى خرج عليهم
رجل فمال بهم عنى ثم اقبلت زمرة اخرى ففعل بهم كذلك فلم يفلت
منهم الا كمثل همل النعم قال ابو بكر رضى الله عنه لعلى منهم يا رسول
الله قال لا ولكنهم قوم يخرجون بعدكم يضيعون ويمشون القهقرى
اخرجه الحاكم عن ابن عمرو رضى الله عنهما والحديث صريح فى انهم
قوم لم يخلقوا حين الرؤية فضلا عما راهم عليه من الهيئة التى
يجيئون فيها يوم القيامة وما يجرى عليهم وانما هم فى علم الله
ومنها ما اخرجه ابن عساكر عن النواس بن سمعان ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم قال رايت ابن مريم يخرج من تحت
المنارة البيضاء شرقى دمشق واضعا يده على اجنحة الملكين
بين ريطتين ممشقتين اذا ادنا راسه قطر واذا رفع راسه
تحادر منه جمان كاللولو يمشى عليه السكينة والارض تقبض
له الحديث بطوله ولا خفا ان عيسى بن مريم عليه الصلاة والسلام
وان كان موجودا فى الخارج ولكن لا على تلك الهيئة التى راه

علمها وانما هى فى علم الله ومنها قوله صلى الله عليه وسلم ما من شئ لم
اكن اريته الا رايته فى مقامى هذا حتى الجنة والنار الحديث اخرجه
الامام احمد فى مسنده عن اسما بنت ابى بكر رضى الله عنهما واخرجه
البخارى فى كتاب الاعتصام عنها ايضا بلفظ ما من شئ لم اره الا
وقد رايته فى مقامى هذا الخ وقد مر بيان ان الشئ يطلق على كل
ما يصح ان يعلم ويخبر عنه موجودا فى الخارج او لا حقيقة لغوية بما
لا ينازع فيه منصف فالمعانى الثابتة فى علم الله التى لم تبرز الى
الوجود الخارجى اما ان يكون صلى الله عليه وسلم قد اريها قبل ذلك
الوقت او لا والمقصود على التقديرين حاصل وهو ان البصر يتعلق
بما ليس موجودا فى الخارج وانما له الثبوت العلمى وهذا دليل على
ان الغرض فى قوله صلى الله عليه وسلم والذى نفسى بيده ما من
شئ وعدتموه فى الاخرة الا وقد عرض على فى مقامى هذا وفى قوله
ثم عرض على ما هو كاين من امر الدنيا وامر الاخرة الحديث بطوله
هو الاراءة كما هو ظاهر فان قلت سلمنا ان هذه الاحاديث
دالة على ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد راى ببصره ما لم
يكن موجودا فى عالم الحس حين رؤيته ولكن لا يلزم من ذلك رؤية
الامور المعنوية والنسبية لجواز ان يكون الله سبحانه قد
ابرزها له صلى الله عليه وسلم فى عالم المثال وعالم المثال وان
كان فوق عالم الحس رتبة لكنه دون عالم الارواح الذى هو دون
عالم المعانى المتمثلة البارزة فى عالم المثال رؤية المعانى المحققة
الصرفة المنزهة عن غواشى المواد مطلقا حسية كانت او خيالية
او مثالية او روحانية فلا يتم التقريب وعلى هذا معنى قوله
صلى الله عليه وسلم ان الله قد رفع لى الدنيا مثلها وابرزها
فى عالم المثال ويؤيده ما اخرجه الطبرانى عن ابى موسى الاشعرى
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يحشر الله الناس
فينادى مناد اليس عدلا منى ان اولى كل قوم ما كانوا يعبدون
ثم ترفع لهم الهتهم فيتبعونها الحديث والمعنى ثم تمثل لهم الهتهم
وتبرزهم فى عالم المثال بقرينة ما فى حديث ابى هريرة الطويل
الذى اخرجه جماعة من قوله صلى الله عليه وسلم فاذا فرغ الله

من ذلك نادى مناد ليسمع الخلايق كلهم فيقول الا ليلحق كل قوم
بالهتهم وما كانوا يعبدون من دون الله فلا يبقى احد عبد شيئا من
دون الله الا مثلت له الهته بين يديه الحديث حيث صرح بالتمثيل
مكان الرفع قلت هذا منع لا يضرنا فان فيه اعترافا بان البصر يتعلق
بما ليس موجودا فى عالم الحس العادى وهو اعتراف بان كل ما له
نوع وجود وان لم يكن موجودا حسيا يصح ان يرى وهذا هو المطلوب
فان المعانى الثابتة فى العلم لا شك ان لها نوع وجود وان لم يكن
ماديا فان قلت لا نسلم ان الاعتراف برؤية المبرز فى عالم المثال
اعتراف برؤية كل ما له نوع وجود حتى الوجود العلمى فان الموجود
فى عالم المثال موجود فى الخارج بخلاف الموجود فى العلم قلت
ان اردتم بكونه موجودا فى الخارج انه موجود فى عالم الحس العادى
فلا شك انه ليس كذلك وان اردتم انه موجود فى الخارج فى الجملة
فهو لا يضرنا لان الموجود الذهنى والعلمى ايضا كذلك لان الموجود
فى الموجود فى الخارج موجود فى الخارج وبالله التوفيق ذى المعارج
على انا يكفينا حديث الترمذى وغيره تجلى لى كل شئ وعرفت
وحديث البخارى وغيره ما من شئ لم اره ولم اكن اريته الا وقد
رايته فى مقامى هذا السابقان اذ قد تبين انهما صريحان فى تعلق
رؤيته صلى الله عليه وسلم بالاشيا كلها فتدخل فيهما العوالم
كلها من المعانى المجردة والارواح والمثال والخيال والحس
والملكوت وان فسر بامر نسبى او بما يشمل حقايقها التى
هى المعانى الثابتة فى علم الله تعالى يصح ان يتعلق به رؤية البصر
وبالله التوفيق فيما بطن وظهر والحمد لله رب العالمين ثم نقول
كيف يليق ممن يجوز رؤية اعمى الصين بقة اندلس بل ممن يقول
بان الحق مرئى للمؤمنين مع تنزيههم اياه عن ان يكون جسما او فى
مكان وجهة مع ان كل ذلك من خوارق المعتاد ان ينكر رؤية
الامور النسبية فانها وان لم تكن موجودة فى الخارج لكنها موجودة
فى العلم وقد مر ان علة الرؤية عند الاشعرى مطلق الوجود
الشامل للعلمى والخارجى لا خصوص الخارجى على خلاف ما اشتهر
عنه فالامور النسبية يصح ان ترى على هذا وهو المطلوب

وبالله التوفيق والله اعلم هذا ان فسر الملكوت بالربوبية
التي هي من الامور النسبية واما اذا فسر بباطنهما كما فسر
الشيخ نجم الدين الكبرى في تفسيره عين الحياة فكذلك لان حقايقهما
المعبر عنها بباطنهما من الموجودات العلمية فيصح ان ترى واما
اذا فسر بعجايبهما وبدايعهما من الامور المحسوسة فلا اشكال
الا اذا عمم للعجايب المحسوسة وغير المحسوسة من بواطنهما
وحقايقهما فاجرا الاية على ظاهرها يحتاج الى ما سبق تقريره
على خلاف المشهور والله اعلم واذا تبين لك ان الوجود العلمي
كاف لتعلق السمع والبصر ظهر لك ظهورا كاملا صحة كون شيء
حقيقة في المعدوم الخارجي كالموجود عند الشيخ وعلى هذا فقوله
تعالى انه بكل شيء بصير نص صريح في تعلق رؤية الحق بكل معلوم
موجودا كان في الخارج او معدوما وما في هذه الاية وما في معناها
ايضا من شواهد حديث ان الله قد رفع لي الدنيا الحديث السابق
وبالله التوفيق في السابق واللاحق وهو حسبي ونعم الوكيل
والحمد لله رب العالمين ومما يدل على ان بصر الحق محيط بجميع
المعلومات ازلا وسمعه بجميع المسموعات ازلا ان كلا منهما
صفة ازلية ولا موجود من الاكوان في الخارج ازلا وانما لها الثبوت
العلمي فلو لم يكن ذلك الثبوت للمبصرات كافيا لرؤية الحق لها
ازلا وللمسموعات كافيا لسمع الحق اياها ازلا بل كان تعلق
السمع والبصر بمتعلقيهما متوقفا على حدوث المسموعات
والمبصرات لزم ان لا يكون الحق متصفا بهما بالفعل ازلا بل فيما
لا يزال لكنهما ازليتان بالفعل وكذلك قال ابقاه الله به
في عافية **من غير تجديد** اي من غير حدوث سماع **لما قد سمعا**
يعني لا يحدث له السمع بحدوث المسموعات بل كانت مسموعة
له في الازل ولم يزل **كذلك المبصور** اي المبصر وبناه من المجرد
للوزن مرئي له ازلا بالفعل **بدون نزاع** عنده تعالى انه بكل شيء
بصير ازلا بالفعل فلا يحدث رؤيته عند حدوث شيء بل كل ما يصير
موجودا فيما لا يزال فهو ثابت في علمه ازلا فهو مرئي له بالفعل
ازلا ولم يزل كما انه معلوم بالفعل ازلا ولم يزل ولهذا قال

كالعلم لا يحدث سه به اي فيه **احداث معلوم جديد** لم يكن معلوما
في الازل لاستحالة ذلك لان المحدث ان كان غيره تعالى لزم ان يكون
علم الحق مستفادا وان كان هو الحق لزم الدور والتسلسل
كما مر في المقام السادس **فادره** فاعلم ذلك اي السمع والبصر
كالعلم في تعلقهما بمتعلقيهما ازلا فالسمع والبصر متعلقان
بالفعل بالمسموعات والمبصرات التي ستحدث في الخارج فيما لا يزال
ازلا كما ان العلم متعلق بالمعلومات الحادث وجودها ازلا فانه كما
لا يكون عالما بالفعل الا اذا تعلق علمه بالمعلوم بالفعل كذلك
لا يكون سميعا بصيرا بالفعل الا اذا تعلق بالمسموع والمبصر
بالفعل قال الاستاذ الجلال الدواني رحمه الله في شرح العقايد
العضدية للحوادث وجود ازلي في علم الله اذ تعلق العلم باللاشيء
المحض محال بديهة وما يقول الظاهريون من المتكلمين ان العلم
قديم والتعلق حادث لا يسمن ولا يغني من جوع اذ العلم ما لم يتعلق
بالشيء لا يصير ذلك الشيء معلوما فهو يفضي الى نفي كونه تعالى عالما
بالحوادث في الازل تعالى عن ذلك علوا كبيرا انتهى فكذلك نقول
في السمع والبصر كما مر ولهذا قال **فكلها** اي السمع والبصر والعلم
في الوصف اي في موصوفية الحق بها ازلا **منوال سواء** اي متساوية
في تعلقها بمتعلقاتها ازلا ان لم يكن بالفعل افضى ذلك الى نفي
كونه متصفا بها ازلا كما مر بيانه لكنها صفات ازلية فهي
متعلقة بمتعلقاتها بالفعل ازلا فخذ هذا الذي قررناه في
هذه الصفات من انها متعلقة في الازل بمتعلقاتها بالفعل
لا غير هذا مما يقوله بعض المتكلمين ان السمع والبصر قديمانه
والتعلق حادث كالعلم فقد عرفت ما فيه **يا مريد الاحتوا**
والاحاطة بما يليق ان يعتقد من شان هذه الصفات واذا علمت
ما تقرر في شانها ظهر لك ان الشبهة المذكورة في شرح المقاصد
التي هي ان الحق سبحانه لو كان سميعا بصيرا فاما ان يكون السمع
والبصر قديمين فيلزم قدم المسموع والمبصر او حادثين
فيلزم كونه تعالى محلا للحوادث جوابها انا نختار الشق الاول
من الترديد قولكم فيلزم قدم المسموع والمبصر قلنا ان اردتم قدمهما

باعتبار الوجود الخارجي فهو غير لازم اذ الوجود الخارجي
ليس شرطا للسمع والبصر بل يكفي الوجود العلمي كما تقدم بيانه
مستوفى وان اردتم تقدمهما في الجملة فهو مسلم وغير مضر لان
الحوادث كلها لها وجود علمي قديم كما تقدم بيانه وانما الحادث
لها وجودها الخارجي والذهني الكوني ولا يلزم من قدم الوجود
العلمي للمسموعات والمبصرات قيام الكثرة بذات الحق تعالى
لما مر في المقام الاول ان الاشيا في ثبوتها العلمي الازلي معان محققة
اي مجردة عن الصور والمواد مطلقا والكثرة الاعتبارية لا محذور
فيها والله اعلم لا ما ذكره في شرح المقاصد من جواز ان يكون
كل منهما صفة قديمة له تعلقات حادثة كالعلم والقدرة انتهى
فان فيها ايضا كما قال الاستاذ الدواني رحمه الله انه لا يسمن
ولا يغني من جوع لما عرفت من ان هذا التقدير فيهما وفي العلم
ايضا يفضي الى نفي الاتصاف بهما بالفعل ازلا والقياس على القدرة
فاسد لان القدرة عبارة عن كون الشي بحيث يصح صدور
الفعل عنه وعدم صدوره بالقصد فهي صفة توثر على وفق
الارادة فاذا لم تتعلق بالمقدور ازلا كان ذلك راجعا الى الارادة
لا الى القدرة وعدم تعلق الارادة بايجاد العالم ازلا كما هو عند
القايلين بحدوث العالم فلا يلزم من عدم تعلق القدرة بالفعل
ازلا لعدم تعلق الارادة نقص لا في الاتصاف بالقدرة ولا في
الاتصاف بالارادة وذلك بخلاف عدم تعلق العلم والسمع والبصر
بالمعلوم والمسموع والمبصر ازلا فان انتفاءه ازلا لا يفضي الى
نفي العلم والسمع والبصر ازلا ولا شك انه ليس بكمال فظهر ان
قياس هذه الصفات على القدرة قياس مع الفارق وبالله التوفيق
رب المغارب والمشارق **وجامع الكل هو الحياة** فانه صفة حقيقية
غير ذات اضافة متقدمة الرتبة على بقية الصفات ومن هنا
سمي الحي امام الايمة السبعة في اصطلاح بعض القوم فلا يتقدمها
رتبة الا الوجود الذي هو عين الذات كما اشار اليه بقوله **لها**
وجود الحق وهو اي الوجود المضاف الى الحق الواجب وجوده
الذات اي عين الذات في الخارج كما مر بيانه في المقام السابع

في تقرير دليل الشيخ الاشعري رحمه الله وحيث ان الحياة
لا يتقدمه رتبة الا وجود الذات الذي هو عين الذات قال
موكدا لما اشير اليه **فليس من شي سوى الوجود تروم الحياة**
في الموجود فهي اي الحياة **بهذا** اي بسبب انها لا تروم الا الوجود
جامع كل الوطر لتقدمها رتبة على بقية الصفات وكونها
مترتبة على الحياة **لناظر مستبصر بالعلم قر** فكان من الواجب
في العلم هذا واعلم ان الشيخ الاشعري ذهب الى ان هذه الصفات
لا هي عين الذات ولا هي غيرها وذهبت المعتزلة والفلاسفة
الى انها عين الذات وذهب جمهور المتكلمين الى انها غير
الذات ولما كان مختاره ابقاه الله به في عافيته المذهب
الاول قال **ثم التي مرت من الصفات** السبع المذكورة **ليست**
بعين مطلقا للذات **او بغير الذات** مطلقا بل فيها تفصيل دل
عليه كلام الشيخ الاشعري رحمه الله لا هي هو ولا هي غيره قال
السيد قدس سره في شرح المواقف قال الامدي ذهب الشيخ
ابو الحسن الاشعري وعامة الاصحاب الى ان من الصفات ما هي
عين الموصوف كالوجود ومنها ما هي غيره وهي كل صفة امكن
مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه خالقا
ورازقا ونحوهما ومنها ما لا يقال انها عين ولا غير وهي ما يمتنع
انفكاكه عنه بوجه كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك من
الصفات النفسية لله تعالى بناء على ان معنى المتغايرين
موجودان يجوز الانفكاك بينهما بوجه وعلى هذا فتلك الصفات
النفسانية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها
عين الصفة الاخرى او غيرها انتهى وقال في المواقف الاثنان
هما الغيران اي الاثنينية تستلزم التغاير هذا هو المشهور
الذي ذهب اليه الجمهور وكل اثنين عندهم غيران كما ان كل
غيرين اثنان اتفاقا وقال مشايخنا ليس كل اثنين بغيرين
بل الغيران موجودان جاز انفكاكهما في حيز او عدم ثم تكلم على
قيود التعريف الى ان قال واعلم ان قولهم اي قول مشايخنا
في الصفة والموصوف لا هو ولا غيره مما استبعده الجمهور

فانما اثبت للواسطة بين النفي والاثبات اذ الغيرية تساوي
نفي العينية فكل ما ليس بعين هو غير كما ان كل ما هو غير
فليس بعين ومنهم من اعتذر عن ذلك بانه نزاع لفظي لا تعلق
له لامر معنوي وذلك ان هولاء خصصوا لفظ الغير باصطلاح
على ان الغيرين ما يجوز الانفكاك بينهما وعلى هذا فالشي
بالقياس الى اخر قد لا يكون عينا ولا غيرا واذا اجري لفظ
الغير على معناه المشهور بلا تخصيص فكل شي بالقياس
الى اخر فاما عين واما غير ولا شك انه لا يمتنع التسمية
بل لكل احد ان يسمي اي معنى شاء باي اسم اراد قال السيد
قدس سره وهذا الاعتذار ليس بمرضي لانهم ذكروا ذلك
في الاعتقاديات المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته فكيف
يكون امرا لفظيا محضا متعلقا بمجرد اصطلاح مع ان بعضهم
قد تصدى للاستدلال عليه قال صاحب المواقف والحق
انه بحث معنوي وان مرادهم بما ذكروه انه لا هو بحسب
المفهوم ولا غيره بحسب الهوية ومعناه انهما متغايران
مفهوما ومتحدان هوية كما يجب ان يكون الحال في الحمل
ولما لم يكونوا ائمة المشايخ قايلين بالوجود الذهني لم يصرحوا
بكون التغاير بين الصفة والموصوف في الذهن والاتحاد في
الخارج كما صرح به القايلون بالوجود الذهني بل المعلوم المتحقق
الثبوت فيما بين المحمول وبين الموضوع هو الاتحاد من وجه
والاختلاف من وجه فعبروا عن هذا المعلوم بتلك العبارة
التي لا اشعار لها بالوجود الذي اختلف فيه وهذا كلام لا غبار
عليه قال السيد قدس سره وفيه بحث لان كلام المشايخ
في صفات هي مبادي المحمولات كالعلم والقدرة والارادة
لا في المحمولات كالعالم والقادر والمريد والظاهر انهم فهموا
من التغاير جواز الانفكاك بين الجانبين فاقدموا على ما قالوا
وايضا لما اثبتوا صفات موجودة قديمة زايدة على ذاته تعالى
لزمهم كون القدم صفة لغير الله فدفعوه بذلك وايضا يلزمهم
ان يكون تلك الصفات مستندة الى الذات اما بالاختيار

فيلزمهم

بلغ

فيلزمهم التسلسل في العلم والقدرة والحياة والارادة ويلزمهم
ايضا كون الصفات حادثة واما بالايجاب فيلزم كونه تعالى
موجبا بالذات ولو في بعض الاشيا فتستروا عن هذا بانها
انما تكون محتاجة مستندة الى علة اذا كانت مغايرة للذات
انتهى هذا اما ذكروه في الامور العامة ولما ذكر صاحب المواقف
في الالهيات ما احتج بها المعتزلة التي منها ان صفته تعالى
صفة كمال فيلزم على تقدير قيام صفة زايدة به ان يكون
هو ناقصا لذاته مستكملا بغيره الذي هو تلك الصفة وهو
باطل اتفاقا واجاب عنه بما ملخصه ان المحال هو استفادته
تعالى صفة كمال من غيره لا اتصافه لذاته بصفة كمال
هي غيره واللازم من مذهبنا هو الثاني لا الاول قال السيد
قدس سره لكنه يتجه ان يقال تاثيره تعالى في صفة القدرة
مثلا ان كان بقدرة واختيار لزم لزم محذور ان التسلسل
في صفاته وحدوثها وان كان بالايجاب لزم كونه موجبا بالذات
فلا يكون الايجاب نقصانا فجاز ان يتصف به بالقياس الى
بعض مصنوعاته ودعوى ان ايجاب الصفات كمال وايجاب
غيرها نقصان مشكله انتهى نقول وبالله التوفيق ان كان
الشيخ الاشعري رحمه الله قد نص على ان الصفات المذكورة
موجودة في الخارج بوجود زايد على وجود الذات ومع ذلك
قد قال لا هي هو ولا هو غيره فما اورده السيد قدس سره وارد
لا محيص عنه وذلك لانها اذا كانت زايدة على الذات في
الوجود الخارجي كانت ممكنة لاحتياجها الى الموصوف في
وجودها لكونها قايمة به ولا نعني بالممكن الا ما يحتاج الى غيره
في وجوده فيلزمهم ان تكون مستندة الى الذات اما بالاختيار
او بالايجاب وقد مر ما فيه والتزام بعض المتاخرين انه تعالى
موجب في الصفات الذاتية ومختار في غيرها مع انه مشكل
كما ذكره السيد لا يلايم سياق كلام المتقدمين من الاصحاب
فانهم نفوا الاحتياج الى العلة مطلقا بنا على انتفا المغايرة
كما مر نقله عن السيد من انها انما تكون محتاجة مستندة الى علة

اذا كانت مغايرة للذات يعنى لكنها ليست بمغايرة للذات
فليست محتاجة الى علة اصلا ولا خفا فى ان مقتضى هذا الدليل
ان هذه المغايرة المنتفية هى التى بحسب الخارج لانها التى
بانتفايها ينتفى الاحتياج الى العلة وهو مما يدل على ان الشيخ
الاشعرى لم يبنى على ان الصفات زايدة على الذات فى الوجود
الخارجى فانه ان صرح الشيخ بانها زايدة فى الخارج فقد لزمه على الذات صح
القول بانها ممكنة لان قيامها بالموصوف المقتضى لافتقارها
اليه فى وجودها بين لا يمكن انكاره ولا نعنى بالممكن الا ما يفتقر
فى وجوده الى الغير وعدم تسمية الموصوف غيرا بنا على ان
الغيرين ما يجوز الانفكاك بينهما بوجه والذات مع هذا القسم
من الصفات ليست كذلك مع انه لا يرجع الى مستند يعتمد
عليه لا يتم التمسك به فان كلام الشيخ وعامة الاصحاب فى
تقسيم الصفات السابق نقلا عن الامدى يدل على ان الغيرين
عندهم ليسا منحصرين فى الموجودين اللذين جاز الانفكاك
بينهما بوجه بل هما اعم من ذلك ثم هو كلام متناقض فى نفسه
وذلك انهم فى التقسيم المذكور صرحوا بمغايرة الذات وصفات
الافعال ولا شك ان صفات الافعال منفكة عن الذات ازلا
عندهم لان العالم حادث وصفات الافعال كلها راجعة الى التكوين
والتكوين ليست صفة زايدة فى الخارج عندهم بل هو نسبة
بين القدرة والاثر فهو من الاضافات والاعتبارات العقلية
التى لا وجود لها فى الخارج وحيث ان العالم حادث لم تكن تلك النسبة
متحققة ازلا فهى منفكة عن الذات عندهم ازلا وكلما كان كذلك
صح اتصاف اثنين احدهما موجود والاخر معدوم بالمغايرة عندهم
فليست من الصفات الثبوتية التى لا يتصف بها عدمان ولا عدم
ووجود كما يقول المتاخرون وكلما صح ان يتصف بها عدم ووجود
صح ان يتصف بها عدمان ايضا لانهما متمايزان اذ لا علاقة للاتصاف
الا التعدد اللازم للتمايز وهو ثابت بين عدمين كما هو ثابت بين
عدم ووجود فان الاعدام متمايزة حتى عند النافين للوجود
الذهنى فى المشهور كما هو مصرح به فى شرح المواقف فلا يكون

تعريف الغيرين بما مر جامعا اذ يصح على هذا اتصاف المضافين
كالابوة والبنوة والعلية والمعلولية بالمغايرة عندهم مع انه
لا يجوز الانفكاك من الجانبين فى العدم اذ لا يجوز ان يعدم احدهما
ويوجد الاخر لان المضافين متكافيان فى الوجود ولا فى الحيز اذ
ليسا بمتحيزين وكلما كان كذلك كان الاستدلال بامتناع
انفكاك شى عن شى على انتفاء المغايرة بينهما غير صحيح عندهم
وكلما كان كذلك كان القول بان الصفات على تقدير زيادتها على
الذات فى الوجود الخارجى ليست مفتقرة الى علة اصلا لانها
ليست غير الذات لامتناع انفكاكها عن الذات قولا غير صحيح
عند الشيخ وعامة الاصحاب اذ على تقدير زيادتها لا شك ان
الذات متميزة عن الصفات السبع المذكورة تعقلا وخارجا
فهى غيرها عندهم وان امتنع الانفكاك بينها وبين الصفات
فلو كانت الصفات زايدة على الذات فى الخارج كانت قايمة بالذات
بلا شك وكلما كان كذلك كانت مفتقرة الى الذات فى وجودها
فكانت مفتقرة فى وجودها الى ما هو غيرها عندهم ايضا فتكون
عندهم ممكنة مفتقرة الى علة لكنهم قالوا لا تفتقر الى علة اصلا
لانتفا المغايرة بينها وبين الذات وهذا الكلام فيه تناقض ظاهر
من وجهين احدهما ان الموصوف غير وليس بغير والثانى ان الصفات
مفتقرة الى علة وليست بمفتقرة ولا مخلص عنه الا بحمل
المغايرة المنفية فى كلامهم هذا على المغايرة بحسب الخارج وح
يكون المعنى ما ذكره صاحب المواقف من انها لا هى هو بحسب
المفهوم ولا هى غيره بحسب الخارج والفرق بين مذهبه ومذهب
المعتزلة والحكما هو ان اسما الله تعالى توقيفية عند الشيخ ولم
يرد اطلاق العلم وغيره من مبادى المحمولات عليه تعالى فلم يصرح
بانها غيره فى المفهوم وعينه فى الخارج وان لان لا وضا من مذهبه
لان هذه عبارة واضحة فى حمل المبادى على الذات حمل مواطاة
ولم يرد ذلك وحديث قال الله تعالى لا اله الا الله كلامى
وانا هو فمن قالها دخل حصنى ومن دخل حصنى امن عقابى اخرجه
ابن النجاد عن على رضى الله عنه علوما فى الجامع الكبير للسيوطى

على تسليم الاحتجاج به فى هذا الباب ليس نصا فى رجوع الضمير
الى كلامى او الى لا اله الا الله لجواز ان يكون راجعا الى الله وعبر
بما عبر من قوله لا هى هو ولا هى غيره لانها ليست كالاولى فى وضوح
الاستلزام المذكور فهى ابلغ فى رعاية الادب الشرعى فان الشرع
وان لم يرد بما هو نص فى اطلاق العينية ولكنه ورد بما يدل على
نفى الغيرية حيث قال صلى الله عليه وسلم كان الله ولم يكن شىء
غيره رواه البخارى فى كتاب بدء الخلق من حديث عمران بن الحصين
رضى الله عنه فلو كانت الصفات موجودة فى الخارج بوجود زايد
على وجود الذات كانت متميزة عن الذات فى الخارج والعقل بلا
شبهة وح يصدق عليها انها غير الذات عند الجمهور بل وعند
الشيخ وعامة الاصحاب لما مر من انهم قايلون بمغايرة صفات
الافعال للذات مع انها امور نسبية لا وجود لها فى الخارج عنده
ولكن لها الثبوت العلمى فاذا كان التميز المترتب على الثبوت
العلمى مصححا للاتصاف بالمغايرة فالتميز المترتب على الوجود الخارجى
بالطريق الاولى عند الشيخ وغيره ومنه يظهر ان نفيهم المغايرة
بين الذات والصفات السبع ان لم يكن بحسب الخارج ويكون ذلك
اصطلاحا مبنيا على رعاية الادب الشرعى لا يرجع الى مستند
يعتمد عليه مع ما فيه من المناقضة لما سبق هذا ومن المعلوم
ان قوله صلى الله عليه وسلم ولم يكن شىء غيره سالبة كلية لورود
موضوعها فى سياق النفى نكرة وان المراد بالشىء الموجود الخارجى
ضرورة ان الثبوت العلمى للاشيا ازلى فلا يصح نفيها وح ففى الحديث
دليل على ان الصفات ليست غيرا لذات فى الخارج واذا ثبت انها
ليست غيرا فى الخارج شرعا وليست عينا مفهوما بالاتفاق
فهى لا هى هو مفهوما ولا هى غيره فى الخارج وح اطلاق هذه العبارة
دون انها غيره فى المفهوم وعينه فى الخارج مع انه لازم من العبارة
الاولى يكون اصطلاحا منهم كما مر لكنه اصطلاح مبنى على اتباع
الوارد ورعاية الادب الشرعى وكما كان كذلك جاز ان يذكر فى
الاعتقاديات كما جاز ان يذكر فى مسئلة اسما الله توقيفية فان
الحاكم عند الشيخ هو الشرع لا العقل فلا يرد ما مر عن السيد ان هذا

الحكام

الاعتذار ليس بمرضى الخ وعلى هذا كان معنى قولهم ان الصفات
لا تفتقر الى علة الا اذا كانت مغايرة للذات وليست كذلك
لان الغيرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما بوجه والذات مع
الصفات ليست كذلك هو انهما ليسا بموجودين يجوز الانفكاك
بينهما على ان يكون النفى راجعا الى المقيد والقيد جميعا على ما هو
احد الوجهين فى قولهم ما تاتينا فتحدثنا اى ليس ثمة موجودان
ولا جواز انفكاك وانما هو موجود واحد له اعتبارات مختلفة لا انفكاك
بينه وبينها وحيث ان هذا التعريف للغيرين اصطلاحا منهم اخذا
من الشرع الشريف الذى له الحكم عندهم فايدته الكبرى دفع
اعتراض المعتزلة عليهم بتعدد القدما الموجودة فى الخارج كان
اخذ الوجود فيه لدفع توهمهم لا لان الغيرين مختصان عندهم
بالموجودين فكانهم قالوا ليس ثم تعدد قدما مغايرة موجودة فى
الخارج لان الغيرين من الموجودات فى الخارج موجودان يجوز الانفكاك
بينهما بوجه ما وليس فى اثبات الصفات القديمة للذات موجودا
خارجية قديمة فضلا عن ان يكون ثمة انفكاك بل ليس ثمة الا
موجود واحد قديم له اعتبارات قديمة لا تنفك عنه فليس الذات
مع الصفات بالغيرين بالمعنى المذكور الذى توهمتموه من اثباتنا
الصفات القديمة لله وعلى هذا فاعتراض المعتزلة على الشيخ بلزوم
تعدد القدما مندفع بقوله لانها لا هى هو ولا هى غيره بلا شبهة
لانها اذا لم تكن غيره بالذات فلا تعدد حقيقيا والاعتبارى غير
مضر وكذلك اعتراض السيد المذكور غير وارد لانها اذا لم تكن غير
الذات هوية فلا تفتقر الى علة اصلا فلا يرد شىء من المحذورات
المذكورة من التسلسل وحدوث الصفات وكونه تعالى موجبا
بالذات فى البعض وعلى هذا المعنى قولهم ولله صفات موجودة ازلية
قايمة بذاته انها موجودة بعين وجود الذات وقديمة بعين
قدمها وقايمة بذاته اى غير قايمة بغيره على حد قولهم الجوهر ما يقوم
بذاته اى ما لا يقوم بغيره كالعرض والصفات حيث انها عين
الذات هوية كانت غير قايمة بغيرها اذ لا شك ان الذات قايمة
بنفسها بمعنى انها غير قايمة بغيرها فكذلك الصفات التى هى

ليست غيرها في الخارج والجمع بين كلاميهم المتناقضين المذكورين بما قررناه وان اوجب صرف اكثرعبارتهم عن ظواهرها لكنه جمع يندفع به جميع الاعتراضات المورودة عليهم في هذا المقام وقد قال سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه ضع امر اخيك على احسنه ما لم يجيئك منه ما يغلبك ولا تظنن بكلمة خرجت من مسلم شرا وانت تجد لها في الخير محملا انتهى ولم يظهر لي محمل يندفع به التناقض المذكور بعد بذل المجهود الا ما تقدم تحريره وبالله التوفيق وهو المحمود فان وافق الحق والمقصود فذلك من فضل الله وان انحرف فذلك من وساوس نفسي وانا استغفر الله واتوب اليه وهو العفو الرحيم ثم اني وقفت على رسالة للسيد عفيف الدين عبد الرحمن بن عبيد الله بن نور الدين الحسيني ابا الحسني اما الايجي اثنا في تلميذ الاستاذ جلال الدين محمد الدواني رحمهم الله سماها نقد الدرر بعين المعقول في تحقيق الكلام المنزل على الرسول وهي بخط تلميذه اسمعيل بن ابراهيم بن اسمعيل العلوي الزبيدي نقلها من خط مولفها شيخه العفيف المذكور وقابلها عليه كما شاهدته بخطه رحمهم الله تعالى وفيها نقل عن الامام حجة الاسلام الغزالي رحمه الله ان مراد مشايخ الاشاعرة بقولهم لا هي هو ولا هي غيره هذا المعنى الذي قررناه وذلك انه بعد ما مهد تمهيدا طويلا حاصله ان ذات الواجب تعالى لا يجب في اتصافه بشيء وجود ذلك الشيء في الخارج بل يكفي كونه في الخارج بحيث اذا تصور فهم منه ذلك الشيء وحكم بكينونته له وفرع عليه ان الصفات عين الذات في الخارج وغيره في المفهوم وايده بقوله تعالى وفوق كل ذي علم عليم اذ لو كان علمه زائدا عليه لكان فوقه عليم قال ما نصه وقال الامام حجة الاسلام رحمه الله ان مشايخ الاشاعرة ارادوا بقولهم ان صفات الله بالنسبة الى ذاته لا هو ولا غيره هذا المعنى فمعناه ان الصفات ليس عين الذات باعتبار وليس غيره بالذات فمحصله ان الصفة والذات متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا انتهى بلفظه فان صح هذا النقل عن الامام حجة الاسلام فقد تم المقصود والمرام والحمد لله المفضل المنعام ومما يؤيد ان الشيخ الاشعري

لم يقل

بلغ

لم يقل بزيادتها في الوجود الخارجي ان مذهبه ان وجود كل شيء عين حقيقته بالمعنى الذي سبق تقريره في محله وهذا كما يقتضي ان وجود الواجب عين الواجب في الخارج كذلك يقتضي ان يكون وجود الصفات عين الصفات وقد مر ان وجود الواجب الذي هو عين الواجب هو الموجود المحض المعرى عن كل قيد وتعين زايد على ذاته فلو كانت الصفات موجودة بوجود زايد على وجود الذات كما هو المشهور عنه فاما ان يكون وجودات التي هي عينها في الخارج بمقتضى مذهبه المذكور وجودات مطلقة اطلاقا حقيقيا كوجود الذات او وجودات مقيدة بقيد الماهية فان كان الاول لزم محذوران تعدد الواجب لذاته والتناقض وهو كون الشيء واجبا لذاته ممكنا وذلك لان مقتضى كونها وجودات مجردة عن القيود التي منها الماهيات ان تكون واجبة لذاتها لان الواجب لذاته هو الوجود المجرد عن الماهية وعن ساير القيود ومقتضى كونها صفات للواجب قيامها به ومقتضى قيامها به افتقارها اليه في وجودها المستلزم لامكانها فتكون واجبة ممكنة وان كان الثاني لزم ان تكون ممكنة مستندة الى الذات اما بالايجاب او بالاختيار وقد مر ما في ذلك وبالله التوفيق نه تنوير المعضلات الحوالك فان قلت ما ذكره الامام حجة الاسلام في كتاب قواعد العقايد من قوله الاصل العاشر ان الله عالم بعلم حي بحياة قادر بقدرة مريد بارادة متكلم بكلام سميع بسمع بصير ببصر وله هذه الاوصاف من هذه الصفات القديمة وقول القايل عالم بلا علم كقوله غني بلا مال وعلم بلا عالم وعالم بلا معلوم فان العلم والعالم والمعلوم متلازمة الى ان قال فمن جوز انفكاك العالم عن العلم فليجوز انفكاكه عن المعلوم وانفكاك العلم عن العالم اذ لا فرق بين هذه الاضافات انتهى مناف لهذا النقل عنه فلا يكون صحيحا قلت ليس نصا في منافاته وذلك لان المعنى المشتق ذات ما ثبت له المشتق منه اعم من ان يكون المشتق منه غير تلك الذات او عينه كما سيجيء توضيحه وكلما كان كذلك جاز ان يكون كلام الامام ردا على من يثبت اتصافه تعالى بالمشتقات مع نفيه ثبوت المشتق منه له تعالى بالمعنى الاعم اي ثبوت اتصافه تعالى بحقيقة مبدا المحمول زايدا على ذاته في الخارج اولا ولا تسلم

انه كلام ظاهر البطلان لا على من ينفى وجود المصود الزايد على الذات
فى الخارج مع اثباته اتصاف الحق بحقيقته ولو لم يكن وجوديا وذلك
بان يكون معنى قوله وله هذه الاوصاف من هذه الصفات القديمة
انه تعالى متصف بالمشتقات لثبوت مباديها القديمة له ولا
شك ان كل من ثبت له العلم مثلا بالمعنى الاعم فهو عالم ومن قال انه
تعالى عالم بلا علم اى متصف بالمشتق مع انتفاء ثبوت حقيقة العلم له
مطلقا اى سواكان زايدا على الذات اولا بقرينة قوله ممن جوز انفكاك
العالم عن العلم فان الانفكاك لا يتحقق الا اذا انتفى عنه العلم بالمعنى
الاعم اى لا يكون ثابتا له لا على ان يكون زايدا عليه ولا على ان يكون
عينه ضرورة ان ذات العالم ان كان عين حقيقة العلم باعتبار امتنع
انفكاكه عن العلم لامتناع انفكاك الشئ عن نفسه كما سيتضح فمن
جوز هذا الانفكاك ثم قال انه عالم فكانه قال لمن غناه بلا مال
كما هو المعروف غنى بلا مال وهو كلام غير معقول فانه اذا كان الغنى
منحصرا فى المال لم يصح ان يطلق المشتق اعنى الغنى على من لم يثبت
له المال فكذلك لا يصح ان يكون احد عالما وهو لم يتصف بحقيقة
العلم بالمعنى الاعم لكن الحق عالم بالاتفاق فهو ثابت له حقيقة
العلم سواء كان اتصافه به راجعا الى قيام امر وجودى به اولا فان
قلت دل الكتاب والسنة على اتصاف الحق سبحانه بكونه عالما
قادرا مثلا ودل استقراء اللغة على ان المشتق كالعالم والقادر
ذات ما ثبت له المشتق منه فالعالم من ثبت له العلم والثابت
للشئ غير ذلك الشئ قطعا فكيف يكون الصفة والذات متحدين
هوية مختلفان اعتبارا قلت ان ما ثبت بالاستقراء من ان
المشتق ما ثبت له المشتق منه المستلزم ان يكون الثابت للشئ
غير ذلك الشئ انما يثبت مغايرتهما فى الذهن لا فى الخارج لان من ثبت
له العلم مثلا اعم ممن ثبت له العلم الزايد على ذاته وغير الزايد عليها
وذلك لان حقيقة العلم اذا كان ما به ينكشف المفهومات على من
قام به فاذا كان عالم ذاته كافية فى انكشاف المفهومات عليه من
غير ان يقوم امر زايد على ذاته وجودا كان ذاته بهذا الاعتبار
حقيقة العلم فكما يصدق عليه عالم لانكشاف المفهومات عليه

يصدق

يصدق عليه علم لانكشاف المفهومات به فهو علم وعالم اى ذاته
ما صدق الامرين ولا استحالة فى ان يقال العلم عالم لان معناه فى
اللغة وان كان العلم ثابت له العلم لكن هذا لا يقتضى ان يكون العلمان
متغايرين فى الخارج لان العلم القايم بذاته فى الخارج اعنى ذات العالم
الكافية لذاتها فى انكشاف الاشيا عليها الصادق عليها العلم
بهذا الاعتبار ثابت لنفسه لان ثبوت الشئ لنفسه ضرورى
فان سلب الشئ عن نفسه ممتنع وكلما كان كذلك لم يحتج فى صدق
عالم عليه الى قيام علم زايد عليه فى الخارج به وهو المطلوب ويوضح
المقام قول الاستاد جلال الدين الدوانى معنى الموجود ما قام
به الوجود وهو اعم من ان يكون حقيقيا على نحو قيام الوصف بموصوفه
او على طريق قيام الشئ بذاته الذى مرجعه عدم القيام بغيره
يظهر ذلك بان نفرض الحرارة قايمة بذاتها فيظهر عنها الاثار
المطلوبة منها فتكون حرارة وحارة اذ لا نعنى بالحار الا الذات
التى يصدر عنها تلك الاثار وكذا لو فرضنا الضوء قايما بذاته
كان ضوا لنفسه لا لغيره فيكون ضوا ومضيا لا بضوء يعرض له
بل بذاته انتهى وقد مر ان مذهب الشيخ الاشعرى رحمه الله
تعالى ان ذات الواجب تعالى وتقدس هو الوجود المطلق بالاطلاق
الحقيقى المجرد عن كل قيد وتعين زايد على ذاته ولا شك انه يقتضى
انه جامع لجميع الكمالات بذاته غنى عن كل تعين زايد على ذاته
ومقتضى ذلك ان لا يقوم به امر وجودى زايد على ذاته بل ذاته
تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة معا مثلا ذاتك
ليست كافية فى انكشاف الاشيا عليك بل يحتاج فى ذلك
الى صفة العلم التى تقوم بك بخلاف ذاته تعالى فانه لا يحتاج
فى انكشاف الاشيا وظهورها عليه الى صفة تقوم به بل
مفهومات باسرها منكشفة عليه لاجل ذاته فانه النور
الظاهر بذاته المظهر لغيره فذاته بهذا الاعتبار حقيقة
العلم والعلم يصدق عليه انه ذات ما ثبت له العلم لان ثبوت
الشئ لنفسه ضرورى كما مر فهو علم وعالم بمعنى انه ذات
يصدق عليه الامران نظرا الى ان الذات والصفة متحدان ذاتا

وهوية وخارجا مختلفان مفهوما واعتبارا وتعقلا فليس
كمثله شيء وهو السميع البصير ومن هنا يظهر لنا اسندلوا به
على زيادة الصفات من قولهم ان علة كون الشيء عالما في الشاهد
هو العلم فكذا في الغايب وحد العالم ها هنا من قام به العلم فكذا حده
هنالك وشرط صدق المشتق على واحد منهما ثبوت اصله له فكذا
شرطه فيمن غاب عنا وقس على ذلك ساير الصفات انتهى لا يستلزم
المطلوب لما مر ان معنى المشتق الذي هو ذات ما ثبت له المشتق
منه وان دل على ثبوت اصل المشتق للشيء المستلزم لتغايرهما
لكن التغاير ذهني لا خارجي لجواز ان يكون اصل المشتق ما صدقا
للمشتق لصحة ثبوت الشيء لنفسه وكلما كان كذلك كان الثبوت
المذكور في معنى المشتق اعم من ان يكون ثبوت الشيء لنفسه او لغيره
فلا يلزم من كون صدق المشتق على الشيء مشروطا بثبوت اصله
له بهذا المعنى كون الاصل زايدا على ذلك الشيء في الخارج وهو
ظاهر واما ما استدلوا به من قولهم لو كان مفهوم كونه تعالى
حيا عالما قادرا نفس ذات لم يفد حملها على ذاته وكان قولنا
الله عالم بمثابة حمل الشيء على نفسه واللازم باطل لان حمل
هذه الصفات يفيد فايدة صحيحة بخلاف قولنا ذاته ذاته
ففيه كما قال صاحب المواقف انه لا يفيد الا زيادة هذا
المفهوم اعني مفهوم عالم وقادر ونظايرهما على مفهوم الذات
ولا نزاع في ذلك واما زيادة ما صدق عليه هذا المفهوم على
حقيقة الذات فلا يفيده هذا الدليل واما قولهم لو كان العلم
نفس الذات والقدرة ايضا نفسها الذات كما زعموا لكان العلم
نفس القدرة فكان المفهوم من العلم والقدرة امرا واحدا وانه
ضروري البطلان وكذا الحال في باقي الصفات التي ادعي انها عين
الذات ففيه كما قال صاحب المواقف انه من النمط الاول
اي الوجه السابق عليه من انه يدل على تغاير مفهومي العلم
والقدرة ومغايرتهما للذات لا على تغاير حقيقتهما ومغايرتهما
للذات والمتنازع فيه هو الثاني لا الاول قال السيد الجرجاني
الشارح قدس سره فمنشا هذين الوجهين عدم الفرق بين

مفهوم الشيء وحقيقته انتهى قال السيد عفيف الدين الايجي
المذكور في رسالة نقد الدرر بعد نقله عن الامام حجة الاسلام
ما تقدم نقله ما نصه واني تصفحت حسبما وسع به قدرتي
اصول الشرع وفروعه فلم اظفر بنص يشهد بخلافه انتهى بلفظه
اقول بل فيه ما يشهد بصحته فانا اذا راجعنا نصوص الشرع
الشريف رايناها دالة على انه تعالى فاعل بالمشيئة والارادة
والاختيار لا موجب بالذات ومن المعلوم المقرر ان كل فاعل بالاختيار
لابد ان يكون فعله مسبوقا بحياته وعلمه وارادته وقدرته
بالضرورة فلو كانت تلك الصفات موجودة بوجود زايد على
وجود الذات في الخارج وممكنة صادرة عن الحق كما يقولون لم
يصح ان يكون صادرة بالايجاب كما التزمه بعض المتاخرين لانه
خلاف ما دلت عليه النصوص من كون الحق سبحانه وتعالى فاعلا
بالاختيار ثم لا يصح صدورها بالاختيار ايضا لاستلزام التسلسل
في مبادي الافعال الاختيارية واذا بطل صدورها عن الحق
بالوجهين بطل زيادتها في الخارج لاستحالة وجود ممكن موجود
من غير موجد موجب او مختار والا لانسد باب اثبات الصانع
الواجب بذاته فهي عين الذات في الخارج وغيرها في المفهوم بلغ
فهو لا هو مفهوما ولا غيره بالذات والحمد لله الكافي للمهمات
وبهذا قال اطال الله بقاه في عافيته بل انها اي تلك الصفات
السبع فيها اي من حيث المفهوم من الاعتبار للذات وهو ظاهر
لا نزاع فيه وخارجا ومن حيث الخارج عين للذات بمعنى ان ما صدق
الذات وهذه المبادي امر واحد هو الوجود المطلق بالاطلاق الحقيقي
المنزه عن كل قيد وتعين زايد على ذاته الجامع لجميع الكمالات
لذاته لا لامر زايد فيصدق على هذا الوجود المنزه والنور الاسنى
الانزه انه العلم كما يصدق عليه انه العالم باعتبارين والذات
واحدة وهكذا بقية الصفات ولما كان هذا التقرير خلاف المشهور
من مذهب الاشاعرة قال فلا انتقاد بناء على مجرد انه خلاف
المشهور فان المتبع هو الدليل والبرهان ان لم يكن ثمة كشف
وعيان لا مجرد الاستشهاد وان شهد بصحة خلافه دلايل النقل

والانكار ثم المشهور من مذهب الاشاعرة ايضا له وجه صحيح
ما عليه غبار وبناء على ما هو التحقيق في مذهب الاشعري في حقيقة
الحق سبحانه وشانه الجامع في تجلياته كما مر طرف من ذلك في مبحث
الكلام وسيجي مزيد توضيح وتحقيق في فصل الروية ان شا الله تعا
وخلاصة ذلك ان الشيخ الاشعري رحمه الله لكونه قايلا بان وجود
كل شي عين حقيقته بالمعنى السابق تقريره في المقام السابع كان
وجود الحق عنده هو الوجود المطلق بالاطلاق الحقيقي الذي
لا يقابله تقييد مع قبوله للاطلاق وتقييد اي للتجلي في اي
مظهر شاء وح فاذا تجلى في مظهر جامع مثالي كان له تعالى حكم ذلك
المظهر مثل قوله صلى الله عليه وسلم ان الله تجلى لي في احسن صورة
الى ان قال فوضع يده بين كتفي وفي رواية اتاني الليلة ربي
في احسن صورة الى ان قال فوضع يده بين كتفي حتى وجدت
برد اناملة بين ثديي الحديث وقد دل كلام الشيخ الاشعري
في كتاب الابانة الذي هو اخر مصنفاته والمعتمد عليه من
بين كتبه على انه قايل بتجلي الحق في المظهر مع نفي الكيف وصرح
فيه بان كلام الله غير مخلوق فالصفات موجودة بوجود الذات
وقديمة بقدمها باقية ببقايها ولا يلزم من ذلك تعدد القدما
المنافي للايمان بالله وحده لان التوحيد الشرعي هو التصديق
بلا اله الا الله ولا شك ان الله هو الذات الجامع لجميع الكمالات
الازلية شرعا فالمومن بالله قديم له صفات قديمة موحد شرعا
وهو المطلوب والحاصل ان القول بزيادة الصفات وقدمها
وانها مع ذلك لا هي هو ولا هي غيره انما هو بملاحظة التجلي
في المظهر الجامع الازلي الواحدي وهو صحيح والقول بانها
عين الذات في الخارج وغيرها في المفهوم بملاحظة الاطلاق
الذاتي الاحدي ولا تنافي بين القولين عند تحقيق الفرق
بين المقامين وبالله التوفيق والله اعلم ثم قال توكيدا لما
فهم من الابيات السابقة من قدم هذه الصفات وكلها قديمة
لله لا حادثات كما يزعم الكرامية في بعضها فاحذرن التلاهي
ان لا تقع في هذه الورطة تبعا لمن وقع فيه وبالله التوفيق

في بوادي الامر وخوافيه فصل في المستحيل على الله ان يتصف
به وضدها اي ضد الصفات المذكورة كالجهل الذي هو ضد العلم
وغير ذلك لله مستحيل ان يتصف به بدليل نحوه اي الضد
به التفصيل اي التفصيل فيه اي الضد وذلك التفصيل بان
تقول ضد حياة هو الموت ثم ضد العلم هو الجهل وضد ما يتلوهما
من بقية صفات الكمال في الحكم في كونها صفات كمال لا في مجرد الذكر
كما بينه بقوله من كل اوصاف الاله التي لا تكون الا صفات كمال
طرا ذكرت او لم تذكر فضدها المحال ان يتصف الحق به فيجب ان
يعلم المكلف بذلك سرا وجهرا فلا ينطق بلسانه ولا يعتقد بقلبه
الا ما هو كمال لله تعالى لا ما هو ضد كمال فصل في الجايز لله
وجايز ايجاده للممكن لا واجب كما يقوله الحكما ولا محال كما يقوله
المعتزلة في افعال العباد فاتقن هذا الحكم للممكن مطلقا بالنسبة
الى قدرة الله تعالى ثم اوضحه بقوله لانه قد استوى طرفاه اي
طرفا وجوده وعدمه لذاته فليس فيه مرجح لاحد طرفيه كما
سيصرح به في البيت الاتي فان ترجح احد طرفيه فانما هو لموجده
كما قال لا للذي ابداه واظهره فانه بالنسبة الى مبديه ليس
بمستوي الطرفين بل لا بد من ترجيح احد هما ثم فصل معنى استوا طرفيه
لذاته بقوله فليس في جميعه مرجح لبعضه اي احد طرفيه فالاستوا
مفصح عن حاله فصل في ان اسما الله توقيفية ثم اسامي الله
توقيفية اي يتوقف اطلاقها على الاذن الشرعي فيه فما ورد فيه
الاذن الشرعي بان اطلق عليه تعالى في كتاب او سنة صحيحة
اطلقنا وما لا توقفنا فيه احتياطا احترازا عما يوهم باطلا جاءت
من المولى الى البرية على السنة رسله كما قال بتلك ايات
تلاها الله لرسله كما قال ذلك نتلوه عليك من الايات
والذكر الحكيم فبلغوا ما اوتاه اي ما اتاه الله اياهم من الكتاب
والحكمة فانهم الاحقا بان يكونوا اطوع عباد الله لله وقد امرهم
بالتبليغ قال تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك
وان لم تفعل فما بلغت رسالته وقد فعل ولله الحمد وقال فهل
على الرسول الا البلاغ المبين وقد فعلوا عليهم الصلاة والسلام

من ربنا ما دامت الاحكام قال السيد قدس سره في شرح المواقف
ليس الكلام في اسمايه الاعلام الموضوعة في اللغات وانما النزاع
في الاسما الماخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية
الى انه اذا دل العقل على اتصافه بصفة وجودية او سلبية جاز
ان يطلق عليه اسم يدل على اتصافه بها سواء ورد بذلك الاطلاق
اذن شرعي او لم يرد وكذا الحال في الافعال وقال القاضي ابو بكر
من اصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه بلا
توقيف اذا لم يكن اطلاقه موهما لما لا يليق بكبريايه فمن ثمة لم
يجز ان يطلق عليه لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه
غفلة ولا لفظ الفقيه لان الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك
يشعر بسابقة الجهل ولا لفظ العاقل لان العقل علم مانع عن
الاقدام على ما لا ينبغي ماخوذ من العقال وانما يتصور هذا المعنى
فيمن يدعوه الداعي الى ما لا ينبغي ولا لفظ الفطن لان الفطانة
سرعة ادراك ما يراد تفويضه على السامع فيكون مسبوقة
بالجهل ولا لفظ الطبيب لان الطب يراد به علم ماخوذ من التجارب
الى غير ذلك من الاسما التي فيها نوع ايهام بما لا يصح في حقه تعالى
وقد يقال لا بد مع نفي ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى
يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ ومتابعوه الى انه
لا بد من التوقيف وهو المختار وذلك للاحتياط احترازا عما
يوهم باطلا لعظم الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفا في عدم ايهام
الباطل بمبلغ ادراكنا بل لا بد من الاستناد الى اذن الشرع
انتهى فصل في الواجب للرسل صلى الله عليهم وسلم
والجايز والمحال ثم كذا عليك يا مكلف بعد الذي لله مما تصف
ان تعلم الواجب به الاتصاف والمحال والجايز المعروف كيف
ذلك المذكور من الامور الثلاثة حالا اي من حيث الحال فهو
تمييز من النسبة تمييزا توكيديا للرسل عقدا واجب الزاما
فان الايمان لا يتم الا بذلك امانة لان المعجزة قد دلت على
صدقه فيما يدعيه انه رسول من الله انبيا وان مما جاء به
من الله الذي ارسله ان خاطب امته بقوله وما اتاكم الرسول

فخذوه

فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا فدل ذلك على ان الله ما ارسله
الا ليبين للناس ما نزل اليهم مما فيه صلاح معادهم ومعاشهم
فلهذا اطلق لنا الاخذ عن الرسول والوقوف عند قوله فلو كانت
ثمة جواز خيانة في قول او فعل لم يطلق لنا الاخذ عنه والوقوف
عند قوله لكن اللازم باطل بالنص المذكور فلا يجوز عليهم خيانة
في شيء ما من القول والفعل وايضا فان الله تعالى يقول رسلا
مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل
فلو جاز عليهم الخيانة في قول او فعل ثم واخذ امتهم على اقتدايهم
بهم فيما جاز منهم فيه لم يكن لله على الناس حجة بعد الرسل كما
لا يخفى لكن اللازم باطل بالنص فلا يجوز عليهم الخيانة في شيء ما
تدل فلك على ان الله ما بعث الرسول ليمكر بامته بل ليخرجهم
من الظلمات الى النور باذن ربهم الى صراط العزيز الحميد الله الذي
له ما في السموات وما في الارض فانا امنون في الاخذ عن الرسول
والوقوف عند قوله من مكر الله ولله الحمد ولهذا قال بعض
المحققين من اراد الامن من مكر الله فلا يبرح ميزان الشرع
من يده الذي اخذه عن الرسول وورثته انتهى ومن هنا كانت
الاستقامة اكبر كرامة فانها لا مكر فيها ولا استدراج واما خرق
العوائد فليس نصا في كونه كرامة اذ قد ينال له الممكور به المستدرج
قال الشيخ الامام استاذ المحققين محيي الدين ابو عبد الله محمد
ابن علي بن محمد بن احمد بن العربي الطائي الحاتمي قدس الله روحه
واعاد علينا من بركاته امين في الباب ٤٦٣ من الفتوحات المكية
وليست الكرامات في عرف هذا اللسان الا خرق العوائد مع
الاستقامة في الحال او ينتج الاستقامة في العود لا بد من ذلك
عندهم وسبب هذا التحديد ان خرق العادة قد لا يكون كرامة
من الله للعبد انتهى وقال في مواقع النجوم بعد ان صرح بان خرق
العوائد من حيث هي خرق عوائد قد ينالها الممكور به المستدرج
ما نصه فاذا وقعت لك يا بني خرق عادة فلا يحجبك عن نظرك
في نفسك كيف هي مع الحد المشروع لك فان كنت من اهل الاتباع
وقام الوزن بين نفسك وما كلفت وجريت مع الشارع بالادب

والامتثال حيث سلك فخذها كرامة فى حقك واشكر الله عليها
وادعه واسئله ان لا يجعلها حظ عملك لا تكون من العاملين لها
وان رايت نفسك حايدة عن السنن متعدية للحدود الظاهرة
فى الشرع فلا تنتظرها كرامة فى حقك وانظرها مبنهة لك نازلة
بعد الاستقامة كابراهيم بن ادهم رحمه الله حين نودى من قربوس
سرجه وهو غير مستقيم فى الحاله ثم استقام فكانت له منبهة
وان لم تعقبها فانظرها مكرا واستدراجا فاسال الله الاقالة
والرجوع الى الجادة والصراط المستقيم فان ينبهك الله لهذا النظر
فهذه الكرامة التى يقال لها كرامة وكل خرق عادة فى ظاهر الكون
فاعراض زايلة انتهى صدق مثل ما ذكر فى الامانة بلاغ دائما من
غير انقطاع ما عاشوا كما فصله بقوله وانهم قد بلغوا ما امروا به
اى بتبليغه الى الخلق الى ان قبروا صلى الله عليهم وسلم وجزاهم
عن اممهم خير الجزا وضد ذا من الخيانة والكذب وترك التبليغ لما
امروا بتبليغه عليهم محال لما مر فما لموه كلهم ابطال من حيث
انهم قد قذفوا بالحق الذى هو تقرير وجوب الايمان بالانبياء
على الوجه المذكور فوق الباطل فصار منزهوقا مع المباطلين اى
معتقدى الباطل وجايز فى حقهم ما جازا اى دل الدليل على جوازه
من مرض ونحوه من لوازم البشرية التى لا تقدح فى الرسالة مجازا
مصدر ميمى للتوكيد او للنوع بناء على ان تنوينه للنوعية اى جاز
جوازا محققا دون الذى يخل بالرسالة من الامور المنهية عنها
فانه عليهم احاله اى ذو احالة لما مر او احاله الله عليهم فعلى
الاول مصدر وعلى الثانى فعل وقوله ولو كان جايزا للغير يشمل
نحو الاكل من الزكوات فانه يجوز للغير ولا يجوز للنبى وال لما فيه
من الايهام القادح للضعفا ونحو نظم الشعر والكتابة والقراة
قال وما كنت تتلو من كتاب ولا تخطه بيمينك اذا لارتاب
المبطلون فيقولون لعله تعلمها فالتقطه من كتب الاقدمين
وقال تعالى وما علمناه الشعر وما ينبغى له دفعا لشبهة اهل
الزيغ ودفعا لشنعة اهل الضلالة فدن بهذا يا حقير السعى
فى القاموس الحقير الصغار والمجير كالحقرة كهمزة انتهى فهو فعيل

بمعنى

بمعنى الفاعل والمفعول من حقره وبه وعليه يحقر ويحقر حقرا
احاره ومنعه وامنه على ما فى القاموس فيه ايضا والمعنى على الاول
يا مجارا فى السير فيه دعاو تغاول وعلى الثانى يا مجيرا نفسه
فى السير اى يا مريدا اجارة نفسه وبخاتها فى السير المعنوى
فهذه الامور المذكورة من الفصل الى هنا جملة ما لله ورسله اى
بجملة الذى يتضمن التفاصيل من واجبات الله اى من الامور
المضافة الى الله فى وجوبها لكون وجوبها بامر الله وما سواها
اى ما سوى الامور المذكورة اجمالا داخل حصنها اى فى اجمالها الذى
هو كالحصن للتفصيل كما قال تفصيله اى تفصيل ما سواها
يستنبط من مجملات فى ضمنها يعلمه كذا اى يعلم ما سوى
المذكورات مندرجا تحت اجمالها اولوا الالباب والفاتح الله
لهم بالباب فانه لا حول ولا قوة الا بالله ما يفتح الله للناس
من رحمة فلا ممسك لها وما يمسك فلا مرسل له من بعده
وهو العزيز الحكيم فصل فى الاستطاعة والكسب العبد
من الانس والجن والملك ذو فعل صادر منه بالاختيار وقلله
بقدرة بسبب قدرة كاسبة محصلة للفعل عند تعلق المشية
به باذن الله مستفاده من بارى العبد وخالقه فانها من
صفات الكمال ولا كمال الا لله بالذات فمن حصل له منها
شئ فهو مستفاد منه تعالى وما بكم من نعمة فمن الله قال
شيخ الاسلام قاضى القضاة بتونس الشيخ العارف بالله
ابو عبد الله محمد البقنى كتابه تحرير المطالب فى شرح عقيدة
ابن الحاجب عند قوله فانه لا تاثير لقدرة العبد فى مقدوره
على الاصح ما نصه اتفق اهل السنة على عدم استقلال العبد
بفعله وان له فعلا فى الجملة يسمى كسبا ينسب اليه بحيث يقال
فعل ولم يفعل وانه يقع مغايرا لما يقع فيه اضطرارا ومن غير اختيار
كالرعشة والمسحوب على وجهه وان ذلك الفعل يسمى كسبا
عليه يثاب وعليه يعاقب ثم اختلفوا فقال الشيخ وبعض اصحابه
وجماعة الصوفية واهل الحديث ان للعبد قدرة تتعلق بالفعل
يخلقها الله عند خلق الفعل من غير تاثير لها فيه وانما التاثير

للبارى جل وعلا وتلك القدرة المقارنة للفعل هى كسبه الذى
جاء به السمع كما فى قوله جل وعلا ليجزى كل نفس بما كسبت وهذا
القول هو الذى جعله المصنف الاصح وقال الاستاد فعل العبد
بقدرة الله وقدرة العبد معا والكسب فعل فاعل بمعين وقال
القاضى فعل العبد له ذات وحال فذاته بقدرة الحق وحاله بقدرة
العبد والكسب تاثير قدرة العبد فى حال الفعل من طاعة ومعصية
وقال امام الحرمين فى غير الارشاد وهو اخر قوليه فعل العبد
بقدرته التى يخلقها الله عز وجل فيه حالة الفعل مخصوص بارادة
الله ومعلوم بعلمه لا بارادة العبد ولا بعلمه والكسب عنده
تعلق قدرة العبد بفعله وتاثيره فيه على اقدار قدرها الله
جل وعلا وخصصها بارادته وكشفها بعلمه وهذا القول اخذه
من اطلاق الاستاد حيث قال الكسب فعل فاعل بمعين الا ان
الاستاد يريد بالاعانة تعلق قدرة الله جل وعلا بما تعلقت به
قدرة العبد والامام جعل الاعانة تعلق الارادة على وفق العلم
بفعل العبد وكانه اراد ان يجمع بين ما نحسه من انفسنا حالة
الافعال الاختيارية وبين عدم احاطتنا بافعالنا وعدم ارادتنا
اياها كما هو ظاهر فى حالة الذهول والغفلة فتعين ان يكون
العلم لله والتخصيص بارادته وهذا هو الاعانة وقال فخر الدين
ابن الخطيب يريد الامام الرازى الفعل الاختيارى لا بد له من داع
يحمل عليه وقدرة تتعلق به وليس الداعى من فعل العبد والا لزم
التسلسل فهو من فعل الله والقدرة من فعله فالكل من فعله
بلا واسطة او بواسطة وهذا يرجع الى قول الامام وقال الاصفهانى
الله يخلق فى العبد قدرة لكن تلك القدرة لا تاثير لها فى الفعل
الا ان يجعل الله فيها التاثير والكسب على هذا قدرة العبد
المقارنة للفعل الذى تؤثر فيه عند ما يجعل الله التاثير فيها
للفعل انتهى كلام البقرى تحرير المطالب رحمه الله وفى المواقف
وشرحها افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله وحدها
وليس لقدرتهم تاثير فيها بل الله سبحانه اجرى عادته بانه يوجد
فى العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله

المقدور

المقدور مقارنا لها فيكون فعل العبد مخلوقا لله ابداعا واحداثا
ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه مقارنته لقدرته وارادته
من غير ان يكون هناك منه تاثير او مدخل فى وجوده سوى كونه
محلا له وهذا مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعرى وقالت المعتزلة
اى اكثرهم هى واقعة بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال
بلا ايجاب بل باختيار وقالت طايفة هى واقعة بالقدرتين
معا ثم اختلفوا فقال الاستاد بمجموع القدرتين على ان يتعلقا
جميعا بالفعل نفسه وجوز اجتماع المؤثرين على اثر واحد وقال
القاضى على ان تتعلق قدرة الله باصل الفعل وقدرة العبد بصفته
اعنى بكونه طاعة ومعصية الى غير ذلك من الاوصاف التى لا توصف
بها افعاله تعالى كما فى لطم اليتيم تاديبا وايذا فان ذات اللطم
واقعة بقدرة الله وتاثيرها وكونه طاعة على الاول ومعصية
على الثانى بقدرة العبد وتاثيره وقالت الحكما وامام الحرمين
وابو الحسين هى واقعة على سبيل الوجوب وامتناع التخلف بقدرة
يخلقها الله فى العبد اذا قارنت حصول الشرايط وارتفاع الموانع
والضابط فى هذا المقام ان المؤثر اما قدرة الله تعالى او قدرة
العبد على سبيل الانفراد كمذهبى الشيخ وجمهور المعتزلة او بهما
معا وذلك اما مع اتحاد المتعلقين كمذهب الاستاد منا والنجار
من المعتزلة او دونه اى دون الاتحاد وح فاما مع كون احديهما اى
احدى القدرتين متعلقة للاخرى ولا شبهة فى انه ليس قدرة
الله متعلقة لقدرة العبد اذ يستحيل تاثير الحادث فى القديم
فتعين العكس وهو ان يكون قدرة العبد صادرة من قدرة الله
موجبة للفعل وهو قول الامام والفلاسفة واما بدون ذلك
اى بدون ان يكون احديهما متعلقة للاخرى وهو مذهب القاضى
لان المفروض عدم اتحاد المتعلقين انتهى وفى شرح المقاصد بعد
نقل هذا الخلاف ملخصا ما نصه ثم المشهور فيما بين القوم والمذكور
فى كتبهم ان مذهب امام الحرمين ان فعل العبد واقع بقدرته وارادته
ايجابا كما هو راى الحكما وهذا خلاف ما صرح به الامام فيما وقع الينا
من كتبه قال فى الارشاد اتفق ائمة السلف قبل ظهور البدع

انتهى وقال فى الخاتمة للمواقف وشرحه الجبرية اسناد فعل العبد
الى الله تعالى والجبرية متوسطة تثبت للعبد كسبا كالاشعرية
وخالصة لا تثبت كالجهمية وهم اصحاب جهم ابن صفوان الترمذى
قالوا لا قدرة للعبد اصلا بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها

والاهوا على ان الخالق هو الله ولا خالق سواه وان الحوادث كلها حادثة
بقدرة الله من غير فرق بين ما يتعلق قدرة العباد به وبين ما لا
يتعلق فان تعلق الصفة بشيء لا يستلزم تاثيرها فيه كالعلم بالمعلوم
والارادة بفعل الغير فالقدرة الحادثة لا توثر في مقدورها اصلا
واتفقت المعتزلة ومن تابعهم من اهل الزيغ على ان العباد موجدون
لافعالهم مخترعون لها بقدرهم ثم المتقدمون منهم كانوا يمتنعون
من تسمية العبد خالقا لقرب عهدهم باجماع السلف على ان لا خالق
الا الله وتجرى المتاخرون فسموا العبد خالقا على الحقيقة هذا كلامه
ثم اورد ادلة الاصحاب واجاب عن شبه المعتزلة وبالغ في الرد
عليهم وعلى الجبرية واثبت اي في الارشاد للعبد كسبا وقدرة
مقارنة للفعل غير موثرة فيه انتهى كلام شرح المقاصد اقول
مذهب امام الحرمين الذي تفرد به فيما قيل عن الاصحاب من ان
فعل العبد وقع منه بتاثير قدرته باذن الله مذكور في غير
الارشاد وهو اخر قوليه كما نقله عن البقي فلا يقدح مخالفة
ما في الارشاد وبقية كتبه التي وصلت الى الفقير زاده وغيرها
هو المنقول عنه في غير الارشاد وبقية كتبه في هذا الفن المرجوع
عنها في هذه المسئلة وهذا الكتاب ذكر فيه اخر قوليه هو
كتابه المترجم بالنظامية فيما وقفت على كلامه منقولا عنه بلفظه
في كتاب شفا العليل في مسايل القضا والقدر والحكمة والتعليل
للعلامة ابن القيم رحمه الله في الباب السابع عشر منه فانه
غيرها فرده في الارشاد لتصريحه فيه بالتاثير ولكن ليس في
كلامه ما يدل على انه قايل بان تاثير قدرة العبد في مقدوره
بالايجاب لا بالاختيار كما هو المشهور عنه في كتب المتاخرين
على ما مر عن الفقير زاده بل فيه التصريح بان افعال العباد واقعة
على حسب ايثارهم واختيارهم واقتدارهم وان العبد فاعل
مختار مطالب مامور منهي وان الله ملك العبد اختيارا يصرف
به القدرة فلننقل كلامه بلفظه ليندفع عن مذهبه الاوهام
وينكشف ما هو المطلوب والمرام فنقول قال الشمس محمد
ابن القيم في الباب السابع عشر من شفا العليل وقد اضطربت

اراء اتباع الاشعري في الكسب اضطرابا عظيما واختلفت
عباراتهم فيه اختلافا كثيرا وقد ذكر ذلك كله ابو القاسم سليمان
ابن ناصر الانصاري في شرح الارشاد ثم ساق عن تلميذه امام الحرمين
شارح الارشاد وهذا الانصاري كلاما فيه ان امام الحرمين ذكر
لنفسه مذهبا ذكره في الكتاب المترجم بالنظامية وانفرد به
عن الاصحاب ثم قال صاحب كتاب شفا العليل في اخر كلام شارح
الارشاد المذكور قلت الذي قاله الامام في النظامية اقرب
الى الحق مما قاله الاشعري وابن الباقلاني ومن تابعهما ونحن
نذكر كلامه بلفظه قال يعني امام الحرمين قد تقرر عند كل حاظ بعقله
مترق عن مراتب التقليد في قواعد التوحيد ان الرب سبحانه
وتعالى مطالب عباده باعمالهم وداعيهم اليها ومثيبهم ومعاقبهم
عليها وتبين بالنصوص التي لا تتعرض للتاويلات انه اقدرهم
على الوفا بما طالبهم به ومكنهم من التوصل الى امتثال الامر
والانكفاف عن مواقع الزجر ولو ذهبت اتلو الاي المتضمنة لهذه
المعاني لطال المرام ولا حاجة الى ذلك مع قطع اللبيب المنصف
به ومن نظر الى كليات الشرايع وما فيها من الاستحثاث والزواجر
عن الفواحش الموبقات وما نيط ببعضها من الحدود والعقوبات
ثم تلفت على الوعد والوعيد وما يجب عقده من تصديق المرسلين
في الانبا وقول الله لهم لم تعديتم وعصيتم وابيتم وقد ارخيت لكم
الطول وفسحت لكم المهل وارسلت الرسل واوضحت المحجة
لئلا يكون للناس على الله حجة واحاط بذلك كله ثم استراب في ان
افعال العباد واقعة على حسب ايثارهم واختيارهم واقتدارهم
فهو مصاب في عقله او مستقر في تقليده على جهله فغي المصير
الى انه لا اثر لقدرة العبد في فعله قطع طلبات الشرايع والتكذيب
بما جاء به المرسلون فان زعم من لم يوفق لمنهج الرشاد انه لا اثر لقدرة
العبد في مقدوره اصلا واذا طولب بمتعلق طلب الله بفعل العبد
تحريما وفرضا ذهب في الجواب طولا وعرضا وقال لله ان يفعل ما يشا
فلا يتعرض للاعتراض عليه المعترضون ولا يسئل عما يفعل وهم
يسئلون قيل له ليس لما جئت به حاصل كلمة حق اريد بها باطل

نعم يفعل الله ما يشا ويحكم ما يريد ولكن يتقدس عن الخلق ونقيض
الصدق وقد فرضنا بضرورات المعقول من الشرع المنقول انه
عزت قدرته طالب عباده بما اخبر انهم ممكنون من الوفا به فلم
يكلفهم الا مبلغ الطاقة والوسع في موارد الشرع ومن زعم انه لا اثر
للقدرة الحادثة في مقدورها كما لا اثر للعلم في معلومه فوجه مطالبة
العبد بافعاله عنده كوجه مطالبته بان يثبت في نفسه الوانا
وادراكا وهذا خروج عن حد الاعتدال الى التزام الباطل والمحال
وفيه ابطال الشرايع ورد ما جا به النبيون عليهم الصلاة والسلام
فاذا لزم المصير الى القول بان القدرة الحادثة تؤثر في مقدورها
واستحال اطلاق القول بان العبد خالق اعماله فان فيه الخروج
عما درج عليه سلف الامة واقتحام ورطات الضلال ولا سبيل الى
المصير الى وقوع فعل العبد بقدرته الحادثة والقدرة القديمة
فان الفعل الواحد يستحيل حدوثه بقادرين اذ الواحد لا ينقسم
فان وقع بقدرة الله استقل بها ويسقط اثر القدرة الحادثة
ويستحيل ان يقع بعضه بقدرة الله فان الفعل الواحد لا بعض
له وهذه مهواة لا يسلم من غوايلها الا مرشد موفق اذ المرء
بين ان يدعي الاستبداد وبين ان يخرج نفسه عن كونه مطالبا بالشرايع
وفيه ابطال دعوة المرسلين وبين ان يثبت نفسه شريكا لله
في ايجاد الفعل الواحد وهذه الاقسام بجملتها باطلة ولا ينجي
من هذا الملتطم ذكر اسم محض ولقب مجرد من غير تحصيل معنى وذلك
ان قايلا لو قال العبد يكتسب واثر قدرته الاكتساب والرب
تعالى مخترع خالق لما العبد مكتسب له قيل له فما الكسب وما معناه
وادير الاقسام المتقدمة على هذا القايل فلا يجد عنه مهربا
ثم قال يعني امام الحرمين فنقول قدرة العبد مخلوقة لله تعالى
باتفاق القايلين بالصانع والفعل المقدور بالقدرة الحادثة واقع
بها قطعا ولكنه يضاف الى الله سبحانه تقديرا وخلقا فانه وقع بفعل
الله وهو القدرة وليست القدرة فعلا للعبد وانما هي صفة له
وهي ملك لله وخلق له فاذا كان موقع الفعل خلقا لله فالواقع به
مضاف خلقا الى الله تعالى وتقديرا وقد ملك الله تعالى العبد اختيارا

رجوع

يصرف به القدرة فاذا اوقع بالقدرة شيا آل الواقع الى حكم الله
من حيث انه وقع بفعل الله ولو اعتقدت الى هذا الفرقة الضالة
لم يكن بيننا وبينهم خلاف ولكنهم اعتقدوا استبدادا بالاختراع وانفرادا
بالخلق والابتداع فضلوا واضلوا وتبين تميزنا عنهم بتقرير
المذهبين فانا لما اضفنا فعل العبد الى تقدير الاله قلنا احدث
الله القدرة في العبد على اقدار احاط بها علمه وهيا اسباب الفعل
وسلب العبد العلم بالتفاصيل واراد من العبد ان يفعل واحدث
فيه دواعي مستحثة وخيرة وارادة وعلم ان الافعال ستقع على قدر
معلوم فوقعت بالقدرة التي اخترعها للعبد على ما علم واراد
فاختيارهم واتصافهم بالاقتدار والقدرة خلق لله ابتداء
ومقدورها مضاف اليه مشيئة وعلما وقضا وخلقا وفعلا
من حيث انه نتيجة ما انفرد بخلقه وهو القدرة ولو لم يرد وقوع
مقدورها لما اقدره عليه ولما هيا اسباب وقوعه ومن هدي
لهذا استمر له الحق المبين والعبد فاعل مختار ومطالب مامور منهي
وفعله تقدير لله مراد له خلق مقضي ونحن نضرب في ذلك مثلا
شرعيا يستروح اليه الناظر في ذلك فنقول العبد لا يملك
ان يتصرف في مال سيده ولو استبد بالتصرف فيه لم ينفذ تصرفه
فاذا اذن في بيع ماله فباعه نفذ والبيع في التحقيق معزو الى السيد
من حيث ان سببه اذنه ولولا اذنه لم ينفذ التصرف ولكن العبد
يؤمر بالتصرف وينهى ويوبخ على المخالفة ويعاقب فهذا والله الحق
الذي لا غطاء دونه ولا امترا فيه لمن وعاه حق وعيه واما الفرقة
الضالة فانهم اعتقدوا انفراد العبد بالخلق ثم صاروا الى انه اذا
عصى فقد انفرد بخلقه فعله والرب كاره له فكان العبد على هذا
الراي الفاسد مزاحما لربه في التدبير موقعا ما اراد ايقاعه
شا الرب او كره الى هنا كلام امام الحرمين في النظامية بلفظه فيما
نقله عنه كذلك ابن القيم في شفاء العليل وبقي له ذيل وبقية
نحو المقدار الذي سقناه ولكن فيما نقلناه كفاية للغرض المسوق
لاجله من الاحاطة بمذهبه على بصيرة فلنقتصر عليه ولا يخفى
على من نظر فيه تصريحه في غير ما موضع بان العبد لقدرته تاثير

٥ ادعوا

في فعله بالاختيار وليس فيه ما يدل على ان تاثيرها بالايجاب وقوله
فوقعت بالقدرة التي اخترعها للعبد على ما علم واراد ليس معناه
لا على علمه وارادته مطلقا بحيث يجر الى سلب العلم والارادة
من العبد بالكلية كما يوهمه ظاهر عبارة البقي ولا الايجاب كما
يصرح به من ينقل عنه القول بالايجاب وانما معناه ان قدرة
العبد لا توثر على مجرد وفق مشيئته المسبوقة بعلمه وان لم
يشا الحق سبحانه كما يزعمه المعتزلة فان الله قد يريد من العبد
ان يشا فعلا ولا يريد ان يصدر ذلك الفعل منه وقد يريد منه
ان يشاه ويصدر منه ايضا وكلما كان كذلك لم يكن قدرته
موثرة على مجرد وفق مشيئته المسبوقة بعلمه وان لم يشا الله
ذلك وتعلق علمه بوقوعه على وجه غير الوجه الذي تصوره العبد
قبل الشروع في اسبابه ومقدماته بل تاثيرها موقوف على
موافقة تعلق مشيئته بالفعل لتعلق مشيئة الحق به
فان توافقتا اثرت القدرة باذن الله وتمكينه والا فلا اذ لو
اثرت قدرته على وفق مجرد مشيئته من دون مشيئة الله
واذنه كانت موثرة بالاستقلال لكن الاستقلال باطل عنده
بتصريحه ونصه على ذلك كما هو باطل في نفس الامر ولا خفا عند
كل منصف ان العبد حين يتعلق مشيئته بفعل ما لا يدري
هل يصدر منه او لا ثم بعد الشروع في المقدمات والسعي في اسبابه
قد يقع وقد لا يقع وعلى تقدير وقوعه قد يقع على وجه لم يخطر له
تفاصيل ذلك الوجه بالبال حين تعلق ارادته وكلما كان كذلك
لم يكن علمه محيطا بالاقدار ولا بمجرد تعلق مشيئته كافيا في التاثير بلغ
فما شا الله كان وما لم يشا لم يكن ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم
فالحاصل ان مراد الامام ان العبد ليس مستقلا في ايقاع افعاله
بمجرد مشيئته وان لم يوافق مشيئة الحق بل انما توثر قدرته
اذا شا الله ذلك ومكنه منه وهو المعبر عنه بالاذن ومنه
يظهر معنى قولهم العبد مجبور فيما يصدر عنه من الافعال في عين
اختياره له فانه لما لم يقدم عليه الا عن اختيار منه بعد توهم
ان له الفعل والترك لعدم علمه بالاقدار التي احاط بها علم الله

المقتضية

المقتضية ان لا يختار الا هذا الامر المعين في علم الله على الوجه
المخصوص كان مختارا في علمه وظنه ووهمه ولكنه لما لم يقع منه الا ما شا
الله ان يقع واذن له فيه وان تعلق مشيئة العبد قبل وقوعه بغيره
لم يكن لمجرد اختياره في الواقع مدخل في تاثير قدرته وكلما كان كذلك
كان مجبورا في عين اختياره حقيقة من حيث لا يشعر انه مجبور ولما
غاب عنه علم الاقدار التي احاط بها علم الله وهو توسط حسن
لوضوح معنى الكسب فيه وتمييزه عن الجبر والاستقلال به تميزا
بينا فهو كلام معقول مويد بالمنقول كما سيظهر ان شا الله تعالى
واختاره شيخنا رحمه الله تعالى في عافيته والف فيه سابقا رسالة
سماها الانتصار لامام الحرمين فيما شنع به عليه بعض النظار
ثم اختصرها وزاد فيها نقولا وقف عليها فيما بعد وسماه اختصار
الانتصار ثم بعد ذلك بمدة وقفنا على كتاب شفا العليل لابن
القيم المنقول فيه كلام الامام المذكور في النظامية فاعجبه ذلك
٥ الانتصار ح — وامر بالحاقه باخر الاختصار ليعلم الواقف عليه ان النقل عنه بالتاثير
بالاذن صحيح خلافا لمن انكر ثبوته عنه من المتاخرين وان القول
بالايجاب عنه غير صحيح خلافا لما اشتهر عنه في الكتب المتداولة
كالمواقف وغيره ثم يسر الله له الشروع في تعليق على المواهب اللدنية
مع الاقراء شيئا فشيئا فلما وصل الى قول المولف في غزوة بدر
عند الكلام على قوله تعالى وما رميت اذ رميت واعتقد جماعة
ان المراد بالاية سلب فعل النبي صلى الله عليه وسلم عنه
واضافته اليه وجعلوا ذلك اصلا في الجبر وابطال نسبة الافعال
الى العباد الخ بسط الكلام في اثبات الكسب على طريقة امام
الحرمين وتاييده بدلايل الكتاب والسنة الى ان نقل عنه
كلامه هذا المذكور في النظامية ثم قال وفي شفا العليل قال
الاشعري رحمه الله وابن الباقلاني الواقع بالقدرة الحادثة
هو كون الفعل كسبا دون كونه موجودا او محدثا فكونه كسبا
وصف للموجود بمثابة كونه معلوما انتهى ففهموا من ذلك
ان لا تاثير لقدرة العبد يعني عند الاشعري في مقدوره كما
لا تاثير للعلم في معلومه فقالوا في قدرة العبد انما يعني عند

الاشعرى مصاحبة غير موثرة قصدا الى التوسط وتفسير كلام الشيخ الاشعرى بهذا التفسير ميل عن التوسط الذى هو الحق وان كان المقصود بيان التوسط فانه لا يتبين به التوسط بيانا شافيا وانما التوسط المحصل للكسب النافى لطرفى الافراط والتفريط من الاستقلال والجبر هو القول بان لقدرة العبد تاثيرا ولكن باذن الله لا على الاستقلال فاللايق ان يفسر كلام الاشعرى رحمه الله بما يتنزل على هذا التوسط وكلامه قابل للتاويل لانه ليس نصا فى عدم التاثير فان اوله يدل على ان الكسب واقع بالقدرة الحادثة والوقوع نوع التاثير واخره يعطى ان لا تاثير لها حيث شبهه بتعلق العلم بالمعلوم وليس تاويل اول الكلام بقرينة اخره اولى من تاويل اخره بقرينة اوله بل هذا اولى بقرينة ان الشيخ الاشعرى نص فى عامة كتبه على ما يدل على التاثير على ما نقل عنه صاحب شفاء العليل حيث قال قال الاشعرى فى عامة كتبه معنى الكسب ان يكون الفعل بقدرة محدثة فمن وقع منه الفعل بقدرة قديمة فهو فاعل خالق ومن وقع منه بقدرة محدثة فهو مكتسب انتهى فان هذا الكلام من الشيخ الاشعرى صريح فى وقوع الفعل بقدرة محدثة والوقوع نوع التاثير غاية الامر انه لم يطلق على العبد انه خالق ادبا فهو كما قال امام الحرمين واستحال اطلاق القول بان العبد خالق اعماله فان فيه الخروج عما درج عليه السلف الخ كما مر نقله مع تصريحه باثبات التاثير فثبت بهذا النص من الاشعرى المذكور فى عامة كتبه انه قايل بالتاثير والمشهور عنه انه لا تاثير الا لقدرة الله ولا منافاة لامكان الجمع بينهما بناء على توحيد الصفات فانه اذا كان لا قدرة الا لله حقيقة وبالذات فلا تاثير الا لله حقيقة اذ لا تاثير الا بقدرة ولا قدرة الا لله حقيقة فلا تاثير الا لله حقيقة وان ظهر فى العباد صورة وحسا فان قلت فما تاويل كلامه الاول على وجه يوافق كلامه الثانى قلت هو ان يقال الواقع بالقدرة الحادثة اى تاثيرها هو كون الفعل اما لا اثر كسبا اى محصلا دون كونه موجودا او محدثا

اى لا يطلق

اى لا يطلق عليه الا انه كسب لا انه موجود او محدث حذرا عن ايهام الاستقلال الموقع فى ورطات الضلال كما مر عن الامام فكونه كسبا اى محصلا وصف للموجود فان الفعل بمعنى الاثر بعد صدوره من العبد بتاثير قدرته الحادثة باذن الله يتصف بكونه كسبا اى محصلا لا قبله بمثابة كونه معلوما فان المعلوم بعد قذف النور فى القلب وانكشافه للبصيرة يتصف بكونه معلوما لا قبله هذا ما تيسر من التطبيق والله ولى التوفيق قال فتلخص من هذا ان الكسب عند الاشعرى تحصيل العبد بقدرته الموثرة باذن الله ما تعلقت به مشيئته الموافقة لمشيئة الله وتقرير كلام الشيخ الاشعرى رحمه الله على هذا الوجه الموافق لما قاله امام الحرمين هو التوسط الذى يتحصل به مودى الامر والنهى من المكلف بلا تكلف واما ما قاله القاصرون من كلام الاشعرى فلا يتحصل مؤداه كسب وان سموه كسبا والله اعلم الى هنا كلامه ابقاه الله فى عافيته فيما علقه على المواهب اللدنية وبعضه بالمعنى مع تلخيص اقول ويويد هذا التقرير لكلام الشيخ الاشعرى ان فيما نقله صاحب المواقف عن الامام الرازى دلالة على ان الاشعرى قايل بتاثير القدرة الحادثة وذلك انه بعد ما نقل عنه ان للقدرة معنيين احدهما مجرد القوة الذى هو مبدا الافعال المختلفة والثانى القوة المستجمعة لشرايط التاثير وان الاولى قبل الفعل وتتعلق بالضدين والثانية مع الفعل ولا تتعلق بالضدين قال ولعل الشيخ الاشعرى اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرايط التاثير فلذلك حكم بانها مع الفعل وانها لا تتعلق بالضدين والمعتزلة ارادوا بالقدرة مجرد القوة العضلية فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل وتعلقها بالامور المتضادة فهذا وجه الجمع بين المذهبين انتهى فان فى قوله ولعل الشيخ الاشعرى اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرايط التاثير دلالة على ان التاثير عنده امر مسلم الثبوت وانما الترجى فى حمل قوله القدرة مع الفعل لا قبله وقوله انها لا تتعلق بالضدين على هذا المعنى الثانى للقدرة لا فى اصل تاثير القدرة

فيما تعلقت به مشيئة العبد الموافقة لمشيئة الله وعلى هذا فاعتراض
السيد قدس سره عليه بان القدرة الحادثة ليست موثرة عند
الشيخ فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة
لشرايط التاثير انتهى مدفوع بان المثبت مقدم على النافي على انه
تقدم قول الاشعرى المنقول عن عامة كتبه الدال على التاثير
المصحح لهذا الجمع والتوجيه من الامام وعلى هذا فان كان الاشعرى
قد قال ان القدرة الحادثة لا تاثير لها في موضع اخر يحمل على ان
المراد لا تاثير لها استقلالا جمعا بين كلاميه ومحافظة على ما دل
نصوص الكتاب والسنة عليه كما سياتيك المناسب لطريقة
الاشعرى فانه لا يتجاوز عما دل عليه الظواهر الا لضرورة ولا
ضرورة هنا الى العدول عنها لان المقصود الذى هو التوسط
بين الجبر والاستقلال المعبر عنه بالكسب حاصل مع ابقائها
على ظواهرها فهو الحقيق بان يكون مذهب الاشعرى وهو اللايق
بان يحمل عليه كلامه فقد مر قول سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله
عنه ضع امر اخيك على احسنه حتى يجيئك منه ما يغلبك الخ
وحيث قد بلغنا عن الاشعرى ما يدل على التاثير وعدمه فلم
يجيئنا منه ما يغلبنا ويحكم علينا باحد الطرفين والجمع ممكن
بالتاويل والجمع المذكور خير المحامل فان خير الامور اوساطها
والحمد لله رب العالمين ثم رايت بعد مدة من تاريخ اتمام الشرح
من نصوص الشيخ الاشعرى رحمه الله في كتابه الابانة الذى هو
اخر تصانيفه كما ذكره الحافظ ابن تيمية الحنبلي وهو المعول
عليه في المعتقد من بين كتبه كما دل عليه كلام الحافظ ابن عساكر
رحمهما الله تعالى ما يدل على ان الاشعرى انما نفى الاستقلال
لا اصل التاثير باذن الله وتمكينه فينبغي الحاقه بهذا المحل
ليستفاد منه النظر بالنقل الصحيح ما هو المعتمد في معتقده
الموافق للكتاب والسنة وليستبان منه صحة وجه جمع الامام
الرازى المذكور وان امام الحرمين فيما ذكره في النظامية موافق
للاشعرى في التحقيق المعتمد عنه في الابانة وانما خالفنا المشهور
عنه حسب فهم الناقلين الذين لم يتيسر لهم الجمع بين اقواله

والله

والله اعلم فنقول وبالله التوفيق قال الحافظ ثقة الدين ابو
القسم على بن الحسن بن عساكر رحمه الله في كتابه تبيين كذب
المفترى فيما ينسب الى الامام ابى الحسن الاشعرى بعد ما نقل
عن الفرق مسايل تنبه طرفى الافراط والتفريط وبين ان الشيخ
الاشعرى سلك طريقة بينهما ما نصه فاذا كان ابو الحسن كما
ذكر عنه من حسن الاعتقاد مستصوب المذهب عند اهل المعرفة
بالعلم والانتقاد فلا بد ان نحكى عنه معتقده على وجهه بالامانة
ونجتنب ان نزيد فيه او ننقص منه تركا للخيانة ليعلم حقيقة
حاله في صحة عقيدته في اصول الديانة فاسمع ما ذكره في اول
كتابه الذى سماه بالابانة فانه قال الحمد لله وساق كلامه الى
ان قال وزعموا اى المعتزلة والمكذبون بالقدر انهم يملكون الضر
والنفع لانفسهم ردا لقول الله تعالى قل لا املك لنفسي ضرا
ولا نفعا الا ما شاء الله وانحرافا عن القران وعما اجمع المسلمون عليه
وزعموا انهم ينفردون بالقدرة على اعمالهم دون ربهم واثبتوا
لانفسهم غنى عن الله عز وجل ووصفوا انفسهم بالقدرة على
ما لم يصفوا الله بالقدرة عليه هذا لفظه بنقل ابن عساكر وهو
كالصريح في انه لم ينكر على المعتزلة الا زعمهم انهم يملكون الضر
والنفع لانفسهم من غير استثنا وانهم ينفردون بالقدرة
على اعمالهم دون ربهم فيوقعون ما لم يشا الله منها ويشاء الله
منها ما لا يقع الذى هو معنى الاستقلال المستلزم للغنى عن الله
والاستقلال هو الذى يلزم بطلانه من الدليل الذى استدل
به الاشاعرة على ان القدرة الحادثة غير موثرة اصلا المذكور
في المواقف وغيره وهو كما في المواقف لو كان فعل العبد بقدرته
وتاثيرها فيه وانه واقع بقدرة الله تعالى لما سنبرهن على انه
تعالى قادر على جميع الممكنات فلو اراد الله شيئا واراد العبد
ضده لزم اما وقوعهما معا او عدمهما معا او كون احدهما غير
قادر على ما فرض قدرته عليه وتاثيره فيه انتهى اى واللوازم
كلها محالات فان التمانع اللازم منه المستلزم للمحالات المذكورة
انما يلزم على تقدير الاستقلال واما اذا كانت القدرة الحادثة

فى محالها

موثرة باذن الله وتمكينه لا على الاستقلال فلا تمانع لازما
اصلا كما يظهر بالتامل في الدليل المذكور وذلك لان العبد لعدم
استقلاله اذا شا ما لم يشا الله وقوعه لم يقع ولا يلزم شي من
المحالات المذكورة اما الاولان فظاهر واما الثالث فلانا لم نفرض
العبد مستقلا وقادرا على ما لم يشا الله حتى يلزم خلاف المفروض
بل قلنا ان العبد يحصل بقدرته الموثرة باذن الله ما تعلقت به
مشيته الموافقة التابعة لمشية الله لا مطلقا وح فلا لزوم
لشي من المحالات المذكورة اصلا فاللازم من الدليل الذي ذكروه
كاللازم من كلام الاشعري في الابانة السابق انما هو بطلان قول
المعتزلة القايلين بالاستقلال واما بطلان مطلق التاثير ولو
بالاذن فكلا كما يشهد به النظر فيه من كل لبيب منصف باذن
الله ومن المعلوم انه لا يلزم من ابطال الشيخ الاشعري الانفراد
بالقدرة على الاعمال دون الله ان يكون قايلا ببطلان تاثير القدرة
باذن الله لا على الانفراد وهو ظاهر بل ذكره لاية يونس في معرض
الرد عليهم يدل على انه قايل بتاثير القدرة باذن الله وتمكينه
ومشيته وذلك لان الاستثنا من النفي اثبات بدلالة الاستقرا
على التحقيق فيدل على ان العبد يملك الضر والنفع لنفسه اذا
شا الله ذلك بنا على ما هو الاصل في الاستثنا من الاتصال
وظاهر ان فعل المامورات وترك المنهيات من النفع للنفس
وان فعل المنهيات وترك المامورات من الضر لها فاذا دلت
الاية على ان العبد يملك ذلك اذا شا الله دل على ان لقدرته
تاثيرا فيما يصدر عنه من الفعل والترك باذن الله تحقيقا
لمعنى المالكية بالاذن وهو المطلوب وقد قال الاشعري في
الابانة بعد ذلك توكيدا ما نصه وانا لا نملك لانفسنا نفعا
ولا ضرا الا ما شا الله وانا نلجي امورنا الى الله ونثبت الحاجة
والفقر اليه في كل وقت انتهى واللازم منه كما لا يخفى انما هو
بطلان الاستقلال الذي يزعمه اهل الاعتزال فان الفقير الى
الله تعالى في كل وقت لا يملك شيا من دون الله والا لكان مستغنيا
عنه في وقت ما واللازم باطل فلا يكون مستقلا ويزيده وضوحا

قوله رحمه الله في الابانة قبل هذا ما نصه ونثبت لله قدرة كما
قال اولم يروا ان الله الذي خلقهم هو اشد منهم قوة انتهى فان اثباته
القدرة لله بهذه الاية دون غيرها من الايات دليل على اثباته
القدرة للعبد وتاثيرها باذن الله وذلك لان الله لم يرد على عاد لما
استكبروا في الارض بغير الحق وقالوا من اشد منا قوة الا دعوى
الاشدية لا اصل ثبوت القوة فانهم لكونهم مخلوقين لله كانت
قوتهم كقوة ساير المخلوقات فايضة عليهم من الله فان الله هو
القوي لذاته لا غير فلا قدرة لغيره الا به ومنه ولذا قال وان
القوة لله جميعا وقال ما شا الله لا قوة الا بالله وكلما كان كذلك
كان اشد منهم قوة بالضرورة حتى عندهم كما يشير اليه ختم الاية
بقوله تعالى وكانوا باياتنا يجحدون ولا يخفى ان اثبات الاشدية
لله تعالى يستلزم اثبات اصل القوة لهم من الله وبالله كما يفيده
صيغة افعل التفضيل ومن المعلوم ان اثبات اصل القوة لهم
من غير تاثيرها فيما يتعلق به مشيتهم الموافقة لمشية الله لا ينكشف
منه وجه حسن افعل التفضيل كما هو ظاهر فاثبات اصل القوة
يستلزم اثبات تاثيرها باذن الله وهو مستلزم لتوحيد الصفات
المستلزم لتوحيد الافعال مع اثبات الكسب بالمعنى المذكور
اي تحصيل العبد بقدرته الموثرة باذن الله ما تعلقت به مشيته
الموافقة لمشية الله ويويد ذلك قوله في الابانة واذا كان لا يستطيع
ان يفعل شيا كما قبل ان يفعله الله يستغني عن الله انتهى فانه
يدل على ان العبد يستطيع ان يفعل شيا بالله وقت فعل الله له
فان قوله ولا يستغني عن الله يدل على انه انما يفعل بالله لا بنفسه
مستقلا كما يزعمه المعتزلة والا لكان مستغنيا عن الله واللازم
باطل وكلما كان كذلك فلا يتاتى له الفعل قبل فعل الله بل حين
فعله وكشف سر ذلك ان الفعل واحد بالذات متعدد بالنسب
والاعتبارات فان كون الافعال الاختيارية للعباد مخلوقة لله
تعالى بواسطة مظاهرهم وعندها عين كونها مكسوبة لهم بالله
لكن بنسبتين مختلفتين فان الله خالقهم وخالق اعمالهم بهم
مع غناه عنهم وعن وساطتهم ومع احاطة علمه تعالى بتفاصيل

تلك الاعمال ومباديها وهم كاسبون لاعمالهم بالله تعالى مع فقرهم
الذاتي اليه وعدم استقلالهم بها وعدم علمهم بتفاصيل شي منها
الاما شا الله منها وقد دل شواهد الشرع المعصوم على تحقق الاعتبارين
اي ان الله يفعل بالاسباب وواسطة مظاهر العباد كما يفعل عندها
وكما يفعل بلا سبب وان العباد يفعلون بالله ما شا الله ان يفعلوه
باذنه اما على الاول فكقوله تعالى قاتلوهم يعذبهم الله بايديكم ولولا
دفاع الله الناس بعضهم ببعض وكقوله صلى الله عليه وسلم انا الماحي
يمحو الله بي الكفر وقوله يا معشر الانصار الم اجدكم ضلالا فهداكم
الله بي الحديث وقوله لان يهدي الله بك رجلا واحدا الحديث
وفعله تعالى بالاسباب مع غناه عنها انما هو لحكمة اقتضى جوده
ورحمته مراعاتها حسب ما سبق به العلم المحيط وان كان بالذات
غنيا عن العالمين لا للافتقار اليها فلا يلزم الاستكمال بالغير
كما يظن واما على الثاني فكقوله تعالى في الحديث القدسي الصحيح
الالهي يا داود ان ذلك لم يكن الا بي ولولا عوني ما قويت عليه
وقوله صلى الله عليه وسلم اللهم انك سالتنا من انفسنا
ما لا نملكه الا بك الحديث وقول الصديق رضي الله عنه ما لي به
من قوة ولا يد الا بتقوية الله وقول علي رضي الله عنه قل املكهما
بالله الذي ان شا ملكنيهما الى غير ذلك واذا دلت شواهد
الشرع المعصوم على ان الفعل الاختياري واحد بالذات ذو
نسبتين مختلفتين كما تقرر فقد دلت على ان القدرة واحدة
بالذات متعددة بالنسب والاعتبارات اي متعددة بالتعينات
الجزئية في المظاهر وقدرة الحق سبحانه توحد كثرتها لانها من
صور تعيناتها في المظاهر بحسبها فهي بالذات لله والتي للاكوان
انما هي بالله كما قال تعالى ما شا الله لا قوة الا بالله وكل صفة
كانت لشي بغيره فهي حقيقة لذلك الغير لا له فلا قوة حقيقة
الا لله كما قال تعالى وان القوة لله جميعا اي ان القوة الظاهرة
في مظاهر الاقويا المتعددة بتعددهم لله جميعا حقيقة ولهم
بالله لا لانفسهم وهذا من اوضح الدلايل على توحيد الصفات
مع تعدد التعينات ولكن لمن كان له قلب او القى السمع وهو

شهيد

شهيد والله ولي الهداية والتاييد ومن فهم حق الفهم ان الحق
سبحانه له الاطلاق الحقيقي الذي لا يقابله تقييد المقتضي لان لا يتقيد
بقيد مع صحة ظهوره بكل قيد شا الظهور به وفيه لم يتوقف في
الاذعان لتوحيد الصفات المتضمن لتوحيد الافعال مع اثبات
الكسب وتاثير القدرة المضافة الى العبد باذن الله ومن يومن
بالله يهد قلبه والله بكل شي عليم ومما ينبغي التنبيه عليه ان
الاوجه الخمسة المذكورة في شرح المقاصد وغيره على ان لا تاثير
لقدرة العبد في فعله اصلا ليس في شي منها حجة على من يقول
بان قدرة العبد توثر باذن الله وتمكينه لا بالاستقلال وذلك
لانها كلها مفروضة في ان العبد لو كان مستقلا بايجاد افعاله لكان
كذا وكذا فان التفتازاني صرح بالاستقلال في اربعة منها وترك
التصريح في احدها وهو الثاني منها ولفظه ان العبد لو كان موجدا
لافعاله لكان عالما بتفاصيلها واللازم باطل الخ وهذا الذي
ترك التصريح فيه بالاستقلال صرح فيه السيد الجرجاني قدس
سره في شرحه للمواقف بالاستقلال حيث قال الثاني لو
كان العبد موجدا لافعاله بالاختيار والاستقلال لوجب ان
يعلم تفاصيلها واللازم باطل الخ فهي ان تمت انما تنتهض حجة على
من يدعي الاستقلال كالمعتزلة ومن تبعهم في ذلك من اهل الاهوا
واما على القايل بالتاثير بالاذن فلا ومع ذلك فلا يسلم بعضها
من الاعتراض كما هو مذكور في شرح المواقف ومما ينبغي ان يذكر
هنا انهم قالوا ان جميع ما استدلت به المعتزلة من الوجوه على
مذهبهم مرجعها الى امر واحد هو انه لولا استقلال العبد بالفعل
لبطل التكليف بالاوامر والنواهي وبطل التاديب وارتفع المدح
والذم والثواب والعقاب ولم يبق للبعثة فايدة انتهى والجواب
انا لا نسلم ان التكليف يتوقف على استقلال العبد بايجاد
افعاله لم لا يجوز ان يكفي في ذلك ان يكون العبد قادرا على الفعل
المكلف به في الجملة اي يكون قدرته موثرة في فعله لا على الاستقلال
بل باذن الله وتمكينه وقد دل الشرع المعصوم على ان هذا
الجايز هو الواقع في غير ما موضع منها قوله تعالى كلا انها تذكرة

لمن شاء ذكره وما يذكرون الا ان يشا الله بيان ذلك ان الله كلفهم
بالتذكير وعلقه على مشيتهم ثم قال متصلا به وما يذكرون الا
ان يشا الله فعلقه على مشيئته تعالى ثانيا وكلما كان تذكرهم
المكلف به وجوبا المعلق على مشيتهم معلقا على مشيئته تعالى لم يكونوا
مستقلين بالتذكر بالضرورة لانهم لا يذكرون الا ان يشا الله ولا يشاؤن
الا ان يشا الله بالنص فلا يذكرون الا ان يشا الله كذلك فلا
استقلال مع ان اصل القدرة لا بد منه للتكليف بالاتفاق فظهر
ان شرط التكليف انما هو القادرية في الجملة وهي كون القدرة
كاسبة باذن الله لا القادرية على وجه الاستقلال واذا صح التكليف
لغير المستقل المؤثر قدرته بالاذن ظهر وجه التاديب والمدح
والذم والثواب والعقاب لترتبها على صحة التكليف المتوقف
على التاثير في الجملة المتحققة في المكلفين فان الاستثنا من
النفي اثبات على الصحيح فيفيد انهم يذكرون اذا شاء الله وظهر
فايدة البعثة ايضا لانها تقع بها الذكرى عند التبليغ وان
الذكرى تنفع المومنين وتقوم بها الحجة على الاخرين فانها تحرك
دواعي العبد للفعل والترك المترتب عليهما تعلق المشيئة
والفعل او الترك على حسب ما سبق به العلم المحيط التابع للمعلوم
اي المتعلق بالمعلوم على ما هي عليه في نفسه فان حقايق المعلومات
ازلية غير مجعولة والعلم يتعلق بها على ما هي عليه في انفسها
وتبرز احوالها الخارجية على طبق ذلك ومن هنا يقول الحق
سبحانه قل فلله الحجة البالغة فلو شا لهداكم اجمعين ولكنه
لم يشا هداية الكل اذ لم يعلمها للكل اذ لم يكن المعلوم في نفسه
الا هكذا اي منقسما الى قسمين فريق في الجنة وفريق في السعير
ولهذا ورد فمن وجد خيرا فليحمد الله لانه متفضل بالايجاد
لا واجب عليه ومن وجد غير ذلك فلا يلومن الا نفسه لان
الله ما ابرزه على هذا الوجه الذي وجد به من نفسه غير الخير
الا لكونه هكذا كان في نفسه ازلا في علم الله التابع للمعلوم
والاظهار لا يكون الا على طبق ما كان حكمة بالغة والله الهادي
لا رب غيره والحمد لله رب العالمين ثم نرجع ونقول ومما تقرر

من تحرير

من تحرير اقوال الاشعري في الابانة والجمع بين قوليه المذكورين
في شفا العليل يتبين ان قول الاشعري في الابانة وانه لا خالق الا
الله معناه لا خالق مستقلا وكذلك قوله وان العباد لا يقدرون
ان يخلقوا شيأ اي على وجه الاستقلال وذلك لان الجمع بين المتعارضين
هو الطريق المسلوك مهما امكن وقد تحقق امكانه بالوجه المذكور
اذ لا دليل عقليا على استحالته مع موافقته لظواهر الكتاب والسنة
التي لا يعدل عنها الشيخ الاشعري الا لضرورة وقد تبين مما سبق
انه لا ضرورة وبالله التوفيق لا يقال كما في المواقف الظواهر متعارضة
لان قوله تعالى ان الله خالق كل شي ونحوه معارض للايات التي فيها
نسبة الاعمال الى العباد واذا تعارضت الظواهر لم تقبل شهادتها
ووجب الرجوع الى غيرها من الدلايل العقلية القطعية لانا نقول
التعارض انما يتوهم عند عدم الالتفات الى الايات الدالة على
توحيد الصفات اجمالا وتفصيلا اما اجمالا فنحو قوله تعالى لا اله
الا الله وما في معناها كما مر تقريره ونحو قوله والله هو الغني
وقوله هو الاول وغيرها واما تفصيلا فنحو قوله وهو العليم القدير
ان ربك هو القوي العزيز وقوله وهو القوي العزيز وقوله وان القوة
لله جميعا ونحو ذلك واما بعد التنبه لهذا والعلم بان توحيد
الافعال مع نسبتها الى العباد مبناه على توحيد ~~الصفات~~ لم يبق
لتوهم التعارض اثر باذن الله وقد تبين ان كلام الاشعري يتضمن
القول بتوحيد الصفات ولولا هذا الاصل الذي عليه مدار
التكليف عند التحقيق كان قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون
الدال على ان الله خلقهم وخلق اعمالهم مع اسناد العمل الى ضمير
المخاطبين في تعملون قولا متناقضا واللازم باطل قطعا فانه
لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد
فاذا نظرت الى قوله ان القوة لله جميعا وان ربك هو القوي وهو
القوي ظهر لك وجه قوله الله خالق كل شي ونحوه واذا نظرت
الى قوله ما شا الله لا قوة الا بالله وما في معناه ظهر لك وجه اسناد
الافعال الى العباد وان ذلك لا ينافي توحيد الافعال مع صحة
نسبة الكسب والاستطاعة الى العباد فانه اذ ثبت ان العبد

معناه لا يقدرون

لا فعل له الا بقوة بالضرورة ولا قوة له عليه الا بالله ثبت انّ العبد
لا فعل له الا بالله واذ قد ثبت انه لا قدرة حقيقة وبالذات الا
لله ثبت انه لا فعل حقيقة الا لله فلا منافاة بين القول بتاثير القدرة
الحادثة باذن الله والقول بتوحيد الافعال وبالله التوفيق المنعم
المتعال وسياتيك مزيدا يضاح ان شا الله تعالى المعين الفتاح
ومن هنا يظهر لك انه لا منافاة بين قوله بالكسب هنا على هذا الوجه
المثبت للتاثير بالاذن دون الاستقلال وقوله فيما سبق في اوايل
الكتاب بتوحيد مولاك الاله الازلي خالق كل عامل والعمل فانه
معنى قوله والله خلقكم وما تعملون وهذه الاية جامعة لمعنى قوله
تعالى الله خالق كل شي المتضمن لقوله تعالى ان القوة لله جميعا
ونحوه ولمعنى قوله تعالى تلك امة قد خلت لها ما كسبت ولكم
ما كسبتم المتضمن لقوله تعالى ما شا الله لا قوة الا بالله فليتقن
الناظر هذا الاصل فانه المسلك الواضح والمخلص الذي لا يقدح
فيه اذا حقق بشي من شوايب القوادح وبالله التوفيق الفتاح
المانح والحمد لله رب العالمين ولما كان مختاره اطال الله بقاه
في عافيته ما سمعت قال والكسب تحصيل اي تحصيل العبد
ما تعلقت به مشيئته الموافقة لمشيئة الله بقدرته المؤثرة
باذن الله لا استقلالا كما يزعمه المعتزلة فاذا كان الامر كذلك
فاستعن بالله في جميع مهماتك فالله هو المستعان وعليه التكلان
ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم واذا كان معنى الكسب ما ذكر
فالجبر منفي كالاستقلال فانهما طرفا تفريط وافراط وخير
الامور الاوساط بذا اي بان للعبد قدرة مؤثرة باذن الله
لا استقلالا اي تنزيل ذي الجلال واشار الى شي من ذلك
بقوله فلتنظرن ان شيت بالانصاف انما قيد الامر بالنظر
فيما سياتي بالانصاف لان الله تعالى يحب النظر النافذ عند
الشبهات فيما خاطب بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم
عمران بن الحصين رضي الله عنه حيث قال اخذ رسول الله
صلى الله عليه وسلم بطرف عمامتي من ورائي فقال يا عمران ان
الله يحب الانفاق ويبغض الاقتار انفق واطعم ولا تقرصوا

فيعسر

فيعسر عليك الطلب واعلم ان الله يحب النظر النافذ عند الشبهات
والعقل الكامل عند نزول الشهوات ويحب السماحة ولو على تمرات
ويحب الشجاعة ولو على قتل حية او عقرب رواه ابن عساكر عن
عمران بن حصين رضي الله عنه على ما في الجامع الكبير للسيوطي
والانصاف هو المسلك السديد الذي يظهر فيه الحق من الباطل
ويحصل منه الظفر بالمطلوب ففي الجامع الكبير للحافظ جلال الدين
السيوطي رحمه الله عن عمر رضي الله عنه قال من ينصف الناس
من نفسه يعط الظفر في امره والتذلل في الطاعة اقرب الى البر
من التعزز بالمعصية رواه ابو القسم بن بشران في اماليه
والخرايطي في مكارم الاخلاق وفي الجامع الكبير ايضا من انصف
الناس من نفسه ظفر بالجنة العالية ومن كان الفقر احب
اليه من الغنى فلو اجتهد عباد الحرمين ان يدركوا ما اعطي
ما ادركوا رواه الديلمي عن ابن عمرو وفيه ايضا ثلاث من الايمان
الانفاق من الاقتار وبذل السلام للعالم والانصاف من نفسك
رواه البزار والطبراني في الكبير عن عمار بن ياسر وفيه ايضا
اشد الاعمال ثلاثة ذكر الله على كل حال والانصاف من نفسك
ومواساة الاخ في المال رواه ابن المبارك وهناد والحاكم عن
ابي جعفر مرسلا وابو نعيم في الحلية عن علي موقوفا وفيه ايضا
من ضمن لي بست ضمنت له الجنة لا تحسدوا عن عدوكم ولا تغلوا
فيتكم وانصفوا الناس من انفسكم وخذوا المظلوم ولا تظالموا
في قسمة مواريثكم ولا تحملوا ذنوبكم على ربكم فاذا فعلتم ذلك
دخلتم الجنة رواه الديلمي عن ابي امامة رضي الله عنه فاذا
سلك مسلك الانصاف ظفر بالمطلوب بالنظر النافذ عند
الشبهات فكان من اعلم الناس على ما قال صلى الله عليه وسلم
يا ابن مسعود هل تدري اي المومنين اعلم اعلم الناس ابصرهم
بالحق اذا اختلفوا الناس وان كان في عمله تقصير وان كان
يزحف على استه ذكرنا الحديث بطوله على ما في الجامع الكبير
للسيوطي معزوا الى عبد بن حميد والحكيم وابي يعلى والطبراني
في الكبير والحكم والبيهقي عن ابن مسعود رضي الله عنه في ابيتي

يونس والاعراف اما اية الاعراف قوله تعالى قل لا املك لنفسي نفعا ولا ضرا الا ما شاء الله بتقديم النفع واما اية يونس فقوله تعالى قل لا املك لنفسي ضرا ولا نفعا الا ما شاء الله بتاخير النفع وفي ذلك اشارة الى احاطة النفع بالضر وانه الاول والاخر وان وقع في الوسط ما وقع فلا تياسوا من روح الله في شدة نزلت فان مع العسر يسرا ولن يغلب عسر يسرين وبالله التوفيق واشار الى الايتين بقوله لا املك نفعا ولا ضرا سوى ما شاء ربي الحق وهاب القوى ووجه الاستدلال بهما ان الثابت باستقرا اللغة ان الاستثنا من النفي اثبات فيدل كل منهما على انه صلى الله عليه وسلم يملك النفع والضر لنفسه اذا شا الله ذلك فيكون لقدرته تاثير في النفع والضر باذن الله ومشيته ومن المعلوم كما مر ان اتيان الماموره واجتناب المنهي من النفع وان اتيان المنهي وترك الماموره من الضر فاذا ملك ذلك بمشية الله دل على ان لقدرته تاثيرا فيما يصدر عنه من الفعل والترك باذن الله وتمكينه لا استقلالا كما يشير اليه قوله وهاب القوى فان الحق سبحانه هو القوي بالنفس فلا قوة حقيقة وبالذات الا له فكل قوة لغيره فانما هو موهوب منه سبحانه وكلما كان قوة كل قوي غيره سبحانه موهوبا منه سبحانه كان قوته بالله لا استقلالا ويوضحه حديث علي رضي الله عنه الذي اورده في الجامع الكبير حيث قال عن محمد بن ادريس الشافعي عن يحيى بن سليم عن جعفر بن محمد عن ابيه عن عبد الله بن جعفر عن علي بن ابي طالب رضي الله عنهم اجمعين انه خطب الناس يوما فقال في خطبته واعجب ما في الانسان قلبه وساق الكلام الى ان قال فقام اليه رجل ممن كان يشهد معه الجمل فقال يا امير المومنين اخبرنا عن القدر قال بحر عميق فلا تلجه قال يا امير المومنين اخبرنا عن القدر فقال سر الله فلا تتكلفه قال يا امير المومنين اخبرنا عن القدر قال اما اذا ابيت انه امرين امرين لا جبر ولا تفويض قال يا امير المومنين ان فلانا يقول بالاستطاعة وهو حاضرك قال علي به فاقاموه فلما

راه سئل عن سيفه عن قدر اربع اصابع فقال الاستطاعة تملكها مع الله او من دون الله واياك ان تقول احدهما فترتد فاضرب عنقك قال فما اقول يا امير المومنين قال قل املكها بالله الذي ان شا ملكنيها انتهى وهو نص صريح في ان العبد يملك الاستطاعة بالله ولا يملكها مع الله او من دون الله وكلما كان العبد مالكا للاستطاعة بالله كانت قدرته موثرة فيما تعلقت به مشيته باذن الله لا استقلالا وهو المطلوب ومما يناسب ايراده ها هنا ما ذكره الشيخ ابن حجر الهيتمي في الصواعق المحرقة عن المحب الطبري وغيره تبعا للسيد نور الدين السمهودي في جواهر العقدين في وجه الجمع بين الاحاديث الدالة على عظيم نفعه صلى الله عليه وسلم لاقاربه وبين الاحاديث الدالة على انه لا يملك لهم من الله شيا ما نصه ووجه عدم المنافاة كما قال المحب الطبري وغيره من انه صلى الله عليه وسلم لا يملك لاحد شيا لا نفعا ولا ضرا لكن الله عز وجل يملكه نفع اقاربه بل وجميع امته بالشفاعة العامة والخاصة فهو لا يملك الا ما ملكه مولاه كما اشار اليه بقوله غير ان لكم رحما سابلها ببلالها وكذا معنى قوله لا اغني عنكم من الله شيا اي بمجرد نفسي من غير ما يكرمني الله به الخ انتهى الغرض منه وهذا ذهاب منهم الى هذا المذهب واختيار وهذا التوسط سوا كان ذلك من حيث يشعرون او من حيث لا يشعرون والحمد لله رب العالمين وغير ذا اي ما ذكر من الايتين في الذكر في القران انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وانه لذكر لك ولقومك فاسئلوا اهل الذكر والاخبار المروية عنه صلى الله عليه وسلم وعن اصحابه رضوان الله عليهم اجمعين مستكثر لمن تتبع فانظرها بالاستبصار تمتعه بها الى الحق المبين بان الله رب العالمين فمن ذلك قوله تعالى ما شا الله لا قوة الا بالله والاستثنا من النفي اثبات فيفيد ان للعبد قوة واستطاعة بالله لا مع الله ولا من دون الله وفي غير ما حديث لا حول ولا قوة الا بالله وفي الجامع الكبير عن الحارث قال جا رجل الى علي فقال يا امير المومنين اخبرني عن القدر قال طريق مظلم لا تسلكه

قال يا امير المومنين اخبرني عن القدر قال بحر عميق لا تلجه
قال يا امير المومنين اخبرني عن القدر قال سر الله قد خفي عليك
فلا تفتشه قال يا امير المومنين اخبرني عن القدر وساق الكلام
في جواب السايل الى ان قال ايها السايل تقول لا حول ولا قوة
الا بمن قال الا بالله العلي العظيم قال فتعلم ما في تفسيرها قال
تعلمني مما علمك الله يا امير المومنين قال ان تفسيرها لا تقدر
على طاعة الله ولا يكون له قوة في معصية الله في الامرين جميعا
الا بالله ايها السايل الك مع الله مشية او دون الله فان قلت
ان لك دون الله مشية اكتفيت بها عن مشيئته وان زعمت
ان لك فوق الله مشية فقد ادعيت مع الله شركا في مشيئته
الاثر بطوله ومن ذلك ان قوم نوح وعاد وثمود والذين من بعدهم
لا يعلمهم الا الله لما قالوا لرسلهم ان انتم الا بشر مثلنا فاتونا
بسلطان مبين قالت لهم رسلهم ان نحن الا بشر مثلكم ولكن الله
يمن على من يشا من عباده وما كان لنا ان ناتيكم بسلطان الا باذن
الله والاستثنا من النفي اثبات فيفيد ان لهم الاتيان بسلطان
باذن الله الذي هو هنا تمكينه ومن ذلك قوله تعالى فيتعلمون
منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارين به من احد
الا باذن الله فانه يفيد انهم يضرون به باذن الله ولوضوح دلالة
الايتين على هذا المعنى جرى عليه البيضاوي رحمه الله في تفسيره
حيث قال في الاية الاولى اي ليس لنا الاتيان بالايات ولا تستبد
به استطاعتنا حتى ناتي بما اقترحتموه وانما هو امر يتعلق بمشيئة
الله فيخص كل نبي بنوع من الايات انتهى فانما نفى استبداد الاستطاعة
واستقلالها لا اصلها المقيد بالاذن والمشيئة وقال في الثانية
لانه اي السحر وغيره من الاسباب غير موثرة بالذات بل باذنه تعالى
انتهى فانما نفى عنها التاثير بالذات لا مطلقا مع انه في الطوالع جرى
على المشهور من معنى الكسب فهو يشبه قول امام الحرمين في النظامية
بعد جريه في الارشاد على المشهور ومن ذلك قوله تعالى انما النجوى
من الشيطان ليحزن الذين امنوا وليس بضارهم شيا الا باذن الله
فيفيد انه يضرهم شيا باذن الله ومن ذلك قوله تعالى ليس لك

عليهم

عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين ومادل عليه الاستثنا
هنا منصوص عليه في النحل بقوله انما سلطانه على الذين يتولونه
الاية ويناسبه ما في الدر المنثور في سورة الصافات من قوله واخرج
احمد في الزهد وابن ابي حاتم وابن عساكر عن ابن عباس رضي الله عنهما
قال ان الشيطان عرج الى السما فقال فقال يا رب سلطني على ايوب
قال الله لقد سلطتك على ماله وولده ولم اسلطك على جسده
الى ان قال فرن ابليس رنة سمعها اهل السما واهل الارض ثم
عرج الى السما فقال اي رب انه قد اعتصم فسلطني عليه فاني
لا استطيعه الا بسلطانك قال قد سلطتك على جسده ولم
اسلطك على قلبه الحديث بطوله ومن ذلك ما في الدر المنثور في
سورة ص من قوله واخرج الحاكم وصححه والبيهقي في شعب الايمان
عن ابن عباس قال ما اصاب داود ما اصابه بعد القدر الا من عجب
عجب بنفسه وذلك انه قال يا رب ما من ساعة من ليل ولا نهار
الا وعابد من ال داود يعبدك يصلي لك ويسبح او يكبر وذكر اشيا
فكره الله ذلك فقال يا داود ان ذلك لم يكن الا بي فلولا عوني
ما قويت عليه الحديث وفيه تصريح بما ذهب اليه الاستاد ابو
اسحاق الاسفرايني رحمه الله بان الكسب فعل فاعلين ومنه
واياك نستعين قال موسى لقومه استعينوا بالله واصبروا
فصبر جميل والله المستعان فلقدرة العبد تاثير باذن الله وتمكينه
وعونه ومشيئته لا استقلالا كما يوضحه حديث ابي امامة عند
عند البيهقي وابي نعيم في قصة ركانة الطويلة وفي اخرها فقالا
اي ابو بكر وعمر يا رسول الله اصرعت ركانة فلا والذي بعثك بالحق
نبيا ما نعلم انه وضع جنبه انسان قط فقال النبي صلى الله عليه
وسلم اني دعوت ربي فاعانني عليه وان ربي اعانني ببضع عشرة
وقوة عشرة انتهى على ما في الخصايص الكبرى للسيوطي رحمه الله تعالى
فحاصل مذهب الاستاد ان الكسب فعل فاعل غير مستقل
بالتاثير بل يحتاج الى معين هو الحق سبحانه واعانته للعبد اذنه له
بمعنى تمكينه اياه من الفعل الذي تعلق به ارادته فيرجع الى ما اولنا
به قول الاشعري الذي هو مذهب امام الحرمين من ان الكسب

تحصيل العبد بقدرته الموثرة باذن الله ما تعلقت به مشيئته
الموافقة لمشيئة الله وهو معنى ما سبق من الامام علي بن ابي طالب
رضي الله عنه ان العبد لا يملك الاستطاعة مع الله ولا من دون
الله وانما يملكها بالله الذي ان شا ملكها فان تمليكها اياه هو
الاذن له وتمكينه من الفعل الذي هو اعانته والذي يدل على ان
الامام الشافعي رحمه الله الراوي للحديث المذكور عن علي قايل بمضمونه
ما ذكره الحافظ بن حجر العسقلاني في كتابه توالي التانيس بمعالي
ابن ادريس في الباب الثاني في الفصل الرابع في سياق شي من بليغ
كلامه نظما ونثرا ما نصه ذكر نبذة من عيون شعره مما ثبت
بالاسانيد الجيدة وساق ابياتا الى ان قال واخرج الابدي من
طريق حمزة بن علي القطان حدثنا الربيع بن سليمان قال سيل
الشافعي عن القدر فقال ما شيت كان وان لم اشا وما شيت ان لم
تشا لم يكن خلقت العباد على ما علمت ففي العلم يجري الفتى والمسن
على ذا مننت وهذا خذلت وهذا اعنت وذا لم تعن فمنهم
شقي ومنهم سعيد ومنهم قبيح ومنهم حسن انتهى فقوله رضي الله
عنه ورحمنا به على ذا مننت وهذا خذلت قول منه بان الله
خالق كل شي وقوله وهذا اعنت وذا لم تعن قول منه بان العبد
يملك الاستطاعة بالله لا مع الله ولا من دون الله فمن اعانه الله
ومكنه مما اراده فعل ومن لا فلا ويتحصل من مجموع البيت القول
بتوحيد الصفات الجامع للشتات فانه به يتضح الوفاق بين
قوله تعالى الله خالق وبين كون العبد مستطيعا فاعلا بالاذن
والتمكين فحاصل مذهب الامام رضي الله عنه ورحمنا به ما مر
في تقرير قول امام الحرمين والاستاذ ان العبد ليس مستقلا في
ايقاع افعاله بمجرد مشيئته وان لم توافق مشيئة الحق بل انما يوثر
قدرته اذا شا الله ذلك ومكنه منه وما دل عليه حديث علي
رضي الله عنه هو الذي يدل عليه قول ابي بكر الصديق رضي الله عنه
في خطبته بعيد الاستخلاف لقد قلدت امرا عظيما ما لي به من
طاقة ولا يد الا بتقوية الله اخرجه موسى بن عقبة في مغازيه
والحاكم وصححه من حديث عبد الرحمن بن عوف ولا يخفى ان هذا القول

قد يبين

من سيدنا ابي بكر الصديق رضي الله عنه بمحضر من الصحابة وهم
متوافرون اذ ذاك من غير نكير من احد منهم دليل واضح على ان
هذا كان امرا معقودا فيما بينهم مما تلقوه من الشارع ومن هذا
الباب ما كتب سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه في جواب كتاب
ابي عبيدة بن الجراح ومعاذ بن جبل اليه بنصيحته من عمر بن الخطاب
الى ابي عبيدة ومعاذ بن جبل سلام عليكما اما بعد فانكما كتبتما
الي تذكران انكما عهدتماني وامر نفسي لي مهم فاني قد اصبحت
وقد وليت امر هذه الامة احمرها واسودها يجلس بين يدي الشريف
والوضيع والعدو والصديق ولكل حصه من ذلك وكتبتما فانظر
كيف انت عند ذلك يا عمر وانه لا حول ولا قوة عند ذلك لعمر
الا بالله الى اخر المكتوب اخرجه ابن ابي شيبة وهناد عن محمد بن
سوقة على ما في الجامع الكبير وهو في معنى قول علي ان العبد يملك
الاستطاعة بالله لا مع الله ولا من دون الله وكذلك ما في الجامع
الكبير عن السايب بن مهجان من اهل الشام وكان قد ادرك
الصحابة قال لما دخل عمر الشام حمد الله واثنى عليه ووعظ وذكر
وامر بالمعروف ونهى عن المنكر ثم قال ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم قام فينا خطيبا كقيامي هذا فيكم فامر بتقوى الله الى ان قال
استعينوا بالله على اعمالكم فانه يمحو ما يشا ويثبت وعنده ام
الكتاب الخ رواه ابن مردويه والبيهقي وابن عساكر وقال هذه
خطبة عمر بن الخطاب رضي الله عنه على اهل الشام اثرها عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم فان الاستعانة بالله على الاعمال اثبات
للكسب والاستطاعة بالله لا مع الله ولا من دون الله سبحانه
وهو ظاهر قول لبيد وباذن الله ريثي وعجل من قصيدته التي كان
يامر عمر بروايتها قال الحافظ بن حجر في فتح الباري في باب المشيئة
والارادة من كتاب التوحيد ما نصه واخرج ابو نعيم في الحلية
الزهري من طريق ابن اخي الزهري في ترجمة عن عمه قال كان عمر بن
الخطاب كان يامر برواية قصيدة لبيد التي يقول فيها

ان تقوى ربنا خير نفل ⁂ وباذن الله ريثي وعجل
احمد الله فلا ند له ⁂ بيديه الخير ما شا فعل

من هداه سبيل الخير اهتدى ناعم البال ومن شا اضل
انتهى فقوله باذن الله ربى وعجل اثبات للكسب وايقاع الافعال
بالبطو والاستعجال لكن لا استقلالا بل باذن الله ثم نقول هذا الذى
دل عليه الايات والاحاديث واقوال الخلفا الراشدين بمحضر
الجم الغفير من غير نكير من احد منهم وقول الامام الشافعى والشيخ
الاشعرى على ما اولنا كلامه المنقول عنه فى شفا العليل المذكور
فى غير الابانة تاويلا صحيحا غير متعسف موافقا الكلامه المذكور
فى عامة كتبه المنقول عنه فى شفا العليل والاقوال المذكورة فى
الابانة كما مر تقريرها موافقا لطريقته التى هى اتباع ظواهر الكتاب
والسنة مهما امكن وقول الاستاذ ابى اسحاق ابراهيم الاسفراينى
وامام الحرمين هو الذى اختاره الامام حجة الاسلام الغزالى رحمه الله
فانه قال فى كتاب الشكر من الاحيا ولا قادر الا الملك الجبار
وقال فى جواهر القران فى باب المحبة مهما لا قدس ولا قدرة
ولا علم الا للواحد الحق وانما لغيره القدر الذى اعطاه الى اخره
وهو قوله بتوحيد الصفات وان العبد لقدرته تاثير لكنه
لا يستقل بالتاثير كما يدل عليه كلامه فى اوايل جواهر القران
عند الكلام على الفاتحة ما نصه وقوله واياك نستعين اصل
اخر فى معرفة التوحيد وذلك بالتبرى عن القوة ومعرفة ان الله
سبحانه وتعالى منفرد بالافعال كلها وان العبد لا يستقل بنفسه
دون معونته انتهى واصرح منه ما ذكره فى الاحيا فى كتاب الشوق
والمحبة حيث قال وما هو قادر عليه يعنى الانسان من نفسه
او غيره فليست قدرته من نفسه وبنفسه بل الله خالقه
وخالق قدرته وخالق اسبابه والممكن له من ذلك ولو سلط
بعوضة على اعظم ملك واقوى شخص من الحيوانات لاهلكته
فليس للعبد قدرة الا بتمكين مولاه كما قال فى اعظم ملوك الارض
ذى القرنين انا مكنا له فى الارض الى اخره فلم يكن جميع ملكه
وسلطنته الا بتمكين الله اياه فى جزء من الارض الى اخره انتهى فهو
قايل بان للعبد قدرة موثرة بتمكين الله لا استقلالا وهذا التمكين
هو المعبر عنه بالاذن فى نحو قوله تعالى وما هم بضارين به من احد

الا باذن الله ومما يوضح ان هذا هو المختار للغزالى انه فى كتاب
التوبة من الاحيا قدح فى الاقوال الثلاثة اعنى الجبر المحض
والاختراع الصرف الذى هو الاستقلال والتوسط بين الجبر
والاستقلال الذى هو الكسب بالمعنى المشهور من مذهب
الاشعرى من كون القدرة مقارنة غير موثرة حيث قال بعد
بسط وعند هذا انحيرت عقول القاعدين فى مجبوحة عالم
الشهادة فمن قايل انه جبر محض ومن قال انه اختراع صرف
ومن متوسط قايل الى انه كسب ولو فتحت لهم ابواب السما
فنظروا الى عالم الغيب والملكوت لظهر لهم ان كل واحد صادق
من وجه ان القصور شامل لجميعهم فلا يدرك واحد منهم كنه
هذا الامر ولم يحط علمه بالجزئية وتمام علمه ينال باشراق
النور من كوة نافذة الى عالم الغيب ثم قال فان قلت فقد
تضمنت على كل واحد من القايلين بالجبر والاختراع والكسب
بانه صادق من وجه وهو مع صدقه قاصر وهو متناقض فكيف
يمكن فهم ذلك وهل يمكن ايصال ذلك الى الافهام بمثال ثم مثل
بحكاية العميان مع الفيل حيث قال فاعلم ان جماعة من العميان
سمعوا انه قد حمل الى البلدة شى عجيب يسمى الفيل وما كانوا
قد شاهدوا صورته ولا سمعوا اسمه فقالوا لا بد لنا من مشاهدته
ومعرفته باللمس الذى نقدر عليه فطلبوه فلما وصلوا اليه
لمسوه فوقع يد بعضهم على رجله ووقع يد بعضهم على نابه
ووقع يد بعضهم على اذنه فقالوا قد عرفناه فلما انصرفوا
سالهم بقية العميان فاختلف اجوبتهم فقال الذى لمس الرجل
ان الفيل ما هو الا مثل الاسطوانة خشنة الظاهر الا انه
البس منها وقال الذى لمس الناب ليس كما تقول بل هو
صلب لا لين فيه واملس لا خشونة فيه وليس فى غلظ
واسطوانة اصلا بل مثل عمود وقال الذى لمس الاذن لعمرى
هو لين وفيه خشونة فصدق احدهما فيه ولكن قال ما هو
مثل عمود ولا مثل اسطوانة وانما هو مثل جلد عريض غليظ فكل
واحد من هولا صدق من وجه اذ اخبر كل واحد عما اصابه من معرفة

العقل ولكنهم بجملتهم قصروا عن الاحاطة بكنه صورة الفيل
الى ان قال في اخر الكلام واذا كان هذا الكلام يناطح علوم المكاشفة
ويحرك امواجها وليس ذلك من غرضنا فلنرجع الى ما كنا بصدده
الى اخره انتهى وهذه العلوم الذى يناطحها هذا الكلام ويحرك
امواجها وان لم يكن من غرضه لكونه من بيان التوبة وليس
بيانه متوقفا عليها لكن طرفا منها من غرضنا فان تحقيق بحثنا
متوقف عليه البتة فنقول ونسال الله العفو والغفران
هى ما اشار الى شىء من مباديها فى جواهر القران وفى كتاب الشكر
من الاحيا اعنى قوله الدال على توحيد الصفات المستلزم لتوحيد
الافعال مع اثبات الكسب وتاثير القدرة المضافة الى العبد
باذن الله تعالى وقد مر نقل ذلك عنه فتوحيد الصفات
هو الجامع للشتات والمنجى من التشعبات باذن الله نور الارض
والسموات والحمد لله رب العالمين ومن ذلك ما فى الجامع
الكبير يقول الله تبارك وتعالى يا ابن ادم بمشيئتى كنت انت
الذى تشا لنفسك ما تشا وبارادتى كنت انت الذى تريد
لنفسك ما تريد وبفضل نعمتى عليك قويت على معصيتى وبعصمتى
وتوفيقى وعونى وعافيتى اديت الى فرايضى الحديث القدسى اخرجه
ابو نعيم عن ابن عمر رضى الله عنهما ومن ذلك قوله صلى الله
عليه وسلم خطابا لابن عباس واعلم ان الامة لو اجتمعت على
ان ينفعوك بشىء لم ينفعوك الا بشىء قد كتبه الله لك ولو
اجتمعوا على ان يضروك بشىء لم يضروك الا بشىء قد كتبه الله
عليك الحديث اخرجه احمد والحاكم والترمذى من حديث ابن عباس
وما يتضمنه هذا الحديث من اثبات القدر وان العبد ربما
يسعى فى اسباب تحصيل ما لم يكتب له ان يحصله لعدم علمه بما
سبق به الاقدار هو مطمح نظر امام الحرمين رحمه الله تعالى فى قوله
احدث الله القدرة فى العبد على اقدار احاط بها علمه وهيأ
اسباب الفعل وسلب العبد العلم بالتفاصيل الى ان قال
فوقعت بالقدرة التى اخترعها للعبد على ما علم واراد الى اخره
اى لا على مجرد ما علم العبد واراد وان لم يوافق علم الله وارادته

فان

فان ذلك موجب للاستقلال وهو باطل ومحال فلذا لو اجتمعت
الامة على ان ينفعوك بشىء لم ينفعوك بشىء يريدونه ولم يكتبه الله
لك بل لا ينفعونك الا بشىء قد كتبه الله لك فبطل الاستقلال
وثبت التاثير باذن الله الملك المتعال والايات والاخبار فى هذا
المعنى اكثر من ان تحصى وتكتب فى هذا المقام فلنكتف بما يسره الله
فان فيه كفاية للمنصف الطالب تحقيق المرام والحمد لله المنعم
الوهاب العلام فصل فى اقسام حكم العقل تعريف حكم العقل
فيما يقتضى فيه من القضايا بان يحكم للشىء مهما كان كاينا ما كان
حين يمضى حكمه ويجزم به بان يقول العقل هذا واجب ثبوته
هذا نحو والله بكل شىء عليم فالعلم بكل شىء واجب الثبوت لله تعالى
لا يجوز انفكاكه عنه اصلا او يقول هذا جايز ثبوته لهذا نحو
كل انسان كاتب فالكتابة جايز الثبوت لكل انسان لذاتها او هو
محال ثبوته نحو لا شىء من الانسان بحجر فالحجرية محال الثبوت
للانسان والبيان راكز يستقر فى محله وهو قوله فواجب
لا يتصور عدمه اى فما هو واجب ثبوته لشىء لا يتصور عدمه له
وانتفاؤه عنه اى ليس لانتفائه عنه صورة مطابقة للواقع وضده
المحال وهو ما يمتنع ثبوته لشىء جزما فاعلم وجايز يحكم بالامرين
اى وما هو جايز ثبوته لشىء يحكم العقل فيه بالامرين اى بالثبوت
والانتفا لكونه قابلا لهما لذاته وان تعين لاحدهما بالنسبة
الى علة وامر خارج عن ذاته والى ذلك اشار بقوله لذاته وغيره
حكمين فهو لذاته لا يقتضى خصوص الثبوت ولا الانتفا ولعلته
يتعين لاحد الطرفين اعلم ان الواجب وجوده ضرورى والممكن
امكانه ضرورى والممتنع امتناعه ضرورى وكلما كان كذلك
امكن رجع الكل الى موجبة كلية ضرورية وذلك بان يجعل الجزئية
كلية بالافتراض بان نسمى البعض باسم معين وندخل عليه لفظ
كل فنسمى بعض الحيوان فى قولنا بعض الحيوان ناطق بالانسان
ثم ندخل عليه لفظ كل فنقول كل انسان ناطق بالضرورة ويجعل
السالبة موجبة بادخال حرف السلب فى المحمول كان تقول
فى قولنا لا شىء من الانسان بحجر كل انسان غير حجر بالضرورة هو

ويجعل الامتناع والامكان جزء المحمول كقولك كل انسان يمتنع
ان يكون حجرا بالضرورة وكل انسان يمكن ان يكون كاتبا بالضرورة
واذا عرفت هذا ظهر لك وجه قول من قال ان الاشكال الاربعة
كلها ترجع الى الشكل الاول بل الى الضروري من اول الاول انتهى
والحمد لله الذي هو الاول والاخر فاليه يرجع الامر كله الا الى الله
تصير الامور فصل في المسموعات وان الايمان بها واجب
ثم عليك يا اخي واجب في جملة المطلوب منك الايمان به اذ تطابق
شرعا بالايمان به ما جا في المسموع من الكتاب والسنة مما يتعلق
بامور يلقاها العبد بعد الموت وامور تظهر قبله من فتنة اي من
فتن كثيرة على ان يكون تنوينها للتكثير كما في قولهم ان له لابلا
وان له لشا وفوت اي ومما يتعلق بالموت نفسه من كونه رابتة
لا رتمة وان لكل ساع غاية وغاية كل ساع الموت فسابق ومسبوق
فاما ان كان من اصحاب اليمين فسلام لك من اصحاب اليمين الايات
اللهم اختم لنا منك بخير في عافية بجاه نبيك المصطفى محمد صلى الله
عليه وسلم امين واما الفتن التي قبل قيام الساعة فكثيرة جدا
افردت بالتاليف ومشاهيرها مذكورة هاهنا والنبي صلى الله
عليه وسلم قد اخبر عن الفتن اجمالا وتفصيلا فمن الاجمال ما في
الجامع الكبير للسيوطي رحمه الله من قوله صلى الله عليه وسلم
غشيتكم الفتن كقطع الليل المظلم انجى الناس فيها رجل صاحب
شاهقة ياكل من رسل غنمه او رجل اخذ بعنان فرسه من ورا الدروب
ياكل من سيفه رواه الحاكم عن ابي هريرة وفيه ان بين يدي الساعة
فتنا كقطع الليل المظلم يصبح الرجل فيها مومنا ويمسي كافرا ويمسي
مومنا ويصبح كافرا القاعد فيها خير من القايم والقايم فيها خير من
الماشي والماشي فيها خير من الساعي فكسروا قسيكم وقطعوا اوتاركم
واضربوا سيوفكم بالحجارة وان دخل على احد منكم بيته فليكن كخير
ابني ادم رواه احمد في مسنده وابو داود وابن ماجه والحاكم
عن ابي موسى وفيه انه سيصيب امتي في اخر الزمان بلاء شديد
لا ينجو منه الا رجل عرف دين الله فجاهد عليه بلسانه وقلبه
فذلك الذي سبقت له السوابق ورجل عرف دين الله فصدق به

رواه ابو نصر السجزي في الابانة وابو نعيم عن عمر وفيه العبادة
في الهرج والفتنة كالهجرة الي رواه نعيم بن حماد في الفتن عن النعمان
ابن معقرن وفيه سيكون فتن يصبح الرجل فيها مومنا ويمسي كافرا
الا من احياه الله تعالى بالعلم رواه الطبراني في الكبير عن ابي امامة
وفيه ستكون فتنة صما بكما عميا من اشرف لها استشرفت له
واشراف اللسان كوقوع السيف رواه ابو داود عن ابي هريرة ومن
التفصيل ما في الجامع الكبير ايضا يكون مدينة بين الفرات ودجلة
يكون فيها ملك بني العباس وهي الزورا يكون فيها حرب مفظعة
تسبى فيها النسا وتذبح فيها الرجال كما تذبح الغنم رواه الخطيب
عن علي وقال اسناده شديد الضعف قال الحافظ السيوطي رحمه
الله وقعت هذه الحرب والذبح بعد موت الخطيب باكثر من مايتي
سنة وذلك مما يقوي الحديث انتهى وفي الجامع الكبير كيف انت
يا عوف اذا افترقت الامة على ثلاث وسبعين فرقة واحدة منها
في الجنة وسايرهن في النار قال وكيف ذلك قال اذا كثرت الشرط
وملكت الاما وقعدت الجهلا على المنابر واتخذوا القران مزامير
وزخرفت المساجد ورفعت المنابر واتخذوا الفي دولا والزكاة
مغرما والامانة مغنما وتفقه في الدين لغير الله واطاع الرجل
امراته وعق امه واقصى اباه ولعن اخر هذه الامة اولها وساد
القبيلة فاسقهم وكان زعيم القوم ارذلهم واكرم الرجل اتقاء
شره فيومئذ يكون ذلك فيه مفزع الناس الى الشام والى مدينة
يقال لها دمشق من خير مدن الشام فتحصنهم من عدوهم قيل
وهل يفتح الشام قال نعم وشيكا ثم تقع الفتنة بعد فتحها ثم
تجي فتنة غبرا مظلمة ثم تتبع الفتن بعضها بعضا حتى يخرج
رجل من اهل بيتي يقال له المهدي فان ادركته فاتبعه وكن من
المهتدين رواه الطبراني في الكبير عن عوف بن مالك كواقع
المهدي لا تنساه اثبات الالف للضرورة وان يكن مولاك قد
انساه قد اخره عن زمانك قال الحافظ جلال الدين السيوطي
رحمه الله في العرف الوردي باخبار المهدي واخرج احمد وابن ابي
شيبة وابن ماجه ونعيم بن حماد في الفتن عن علي رضي الله عنه

قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم المهدى منا اهل
البيت يصلحه الله فى ليلة واخرج ابو داود وابن ماجه والطبرانى
والحاكم عن ام سلمة قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يقول المهدى من عترتى من ولد فاطمة واخرج نعيم بن حماد وابن
عساكر وتمام فى فوايده عن عبد الله بن عمر قال يخرج رجل من ولد
حسين من قبل المشرق ولو استقبل به الجبال لهدها واتخذ فيها
طرقا واخرج الطبرانى فى الكبير وابو نعيم عن على الهلالى ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم قال لفاطمة والذى بعثنى بالحق ان منهما
يعنى الحسن والحسين مهدى هذه الامة اذا صارت الدنيا هرجا ومرجا
وتظاهرت الفتن وتقطعت السبل واغار بعضهم على بعض فلا كبير
يرحم صغيرا ولا صغير يوقر كبيرا بعث الله عند ذلك منهما من
يفتح حصون الضلالة وقلوبا غلفا يقوم بالدين فى اخر الزمان
كما قمت به فى اول الزمان ويملا الدنيا عدلا كما مليت جورا
واخرج ابو داود والطبرانى عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه
عن النبى صلى الله عليه وسلم قال لو لم يبق من الدنيا الا يوم
يطول الله ذلك اليوم حتى يبعث فيه رجل من اهل بيتى يواطئ
اسمه اسمى واسم ابيه اسم ابى يملا الارض قسطا وعدلا كما مليت
جورا واخرج الترمذى وحسنه عن ابى سعيد عن النبى صلى الله
عليه وسلم قال فى امتى المهدى يخرج يعيش خمسا او سبعا
او تسعا الحديث واخرج نعيم بن حماد قال السيوطى وهو احد
الايمة الحفاظ واحد شيوخ البخارى عن عبد الله بن الحارث
قال يخرج المهدى وهو ابن اربعين سنة كانه رجل من بنى اسرايل
اقول وفى هذا الحديث رد على من يزعم انه الان موجود مختف
ينتظر خروجه كما لا يخفى واخرج الدارقطنى فى الافراد وابن عساكر
فى تاريخه عن عثمان بن عفان رضى الله عنه قال سمعت رسول
الله صلى الله عليه وسلم يقول المهدى من ولد العباس عمى
قال الدارقطنى هذا حديث غريب تفرد به محمد بن الوليد مولى
بنى هاشم انتهى وجمع بانه لا منافاة لانه يمكن ان يكون للعباس
فيه ولادة من جهة احدى امهاته كما ان للحسنين فيه ولادة

واما ما روى ابن ماجه عن انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال لا يزداد الامر الا شدة ولا الدنيا الا ادبارا ولا الناس
الا شحا ولا تقوم الساعة الا على شرار الناس ولا مهدى الا عيسى
ابن مريم فقال السيوطى قال القرطبى فى التذكرة اسناده ضعيف
والاحاديث عن النبى صلى الله عليه وسلم فى التنصيص على خروج
المهدى من عترته من ولد فاطمة ثابتة اصح من هذا الحديث
فالحكم بها دونه ويحتمل ان يكون قوله صلى الله عليه وسلم ولا مهدى
الا عيسى اى لا مهدى كاملا معصوما الا عيسى وعلى هذا تجتمع
الاحاديث ويرتفع التعارض انتهى اقول ولا يبعد ان يكون
قوله ولا تقوم الساعة الا على شرار الناس قرينة على المقدر
اى ولا مهدى حين يقرب ذلك اى قيام الساعة على شرار الناس
الا عيسى بن مريم لبقائه بعد المهدى الذى هو من العترة
فاخرج نعيم بن حماد عن ابن عباس قال المهدى منا يدفعها
الى عيسى بن مريم وقال صلى الله عليه وسلم لن تهلك امة انا
فى اولها وعيسى بن مريم فى اخرها والمهدى فى اوسطها اخرجه
ابو نعيم فى اخبار المهدى عن ابن عباس رضى الله عنهما والله اعلم
قال السيوطى فى العرف الوردى واخرج الدارقطنى فى سننه
عن محمد بن على قال ان لمهدينا ايتين لم تكونا منذ خلق الله
السموات والارض ينكسف القمر لاول ليلة من رمضان
وتنكسف الشمس فى النصف الثانى ولم يكونا منذ خلق الله
السموات والارض واخرج نعيم بن حماد والحاكم عن عمرو بن شعيب
عن ابيه عن جده قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
فى ذى القعدة تجاذب القبايل وعامئذ ينهب الحاج فتكون
ملحمة بمنى حتى يهرب صاحبهم فيبايع بين الركن والمقام وهو
كاره يبايعه عدة اهل بدر يرضى عنه ساكن السما وساكن الارض
وواقع الدجال فى دعواه بانه الرسول ثم الله
وهو لعين كاذب مبعود وكافر معذب مطرود
يدعوا الى الكفر كما قد اخبرا به النبى فى الصحيح منذرا
بانه اعظم فتنة ترى فتنة دجال لعين اعورا

فليذكر الناس بالبيان على المكلفين والصبيان

قال الحافظ ابو الخير شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوى
الاصل القاهرى تلميذ الحافظ ابن حجر العسقلانى رحمهم الله
فى كتابه القناعة فيما تحسن الاحاطة به من اشراط الساعة حكى
البيهقى عن شيخه الحاكم انه قال اول الايات ظهورا خروج الدجال
ثم نزول عيسى صلى الله عليه وسلم ثم فتح ياجوج ثم خروج الدابة
ثم طلوع الشمس من مغربها وسياتى فى كلام الحاكم ايضا ان خروج
الدابة بعد طلوع الشمس مع توجيهه ثم قال فنتكلم على هذه
الخمسة فاما الدجال فاخباره تحتمل مجلدا بحيث افردها
غير واحد من الايمة بالتاليف ومنها قوله صلى الله عليه وسلم
ما بين خلق ادم الى قيام الساعة خلق او امر اكبر من الدجال ومن
الوارد فيه مما قال فيه احد رواته الامام ابو محمد عبد الرحمن
ابن محمد المحاربى احد اتباع التابعين المتوفى سنة خمس وتسعين
ومائة انه ينبغى ان يدفع الى مودب الابناء ليعلمه الصبيان
فى الكتاب وكذا قال النووى وغيره كان السلف يستحبون ان
يلقن الصبيان احاديث الدجال ليحفظوها وترسخ فى قلوبهم
ويتوارثها الناس قول ابى امامة الباهلى رضى الله عنه خطبنا
رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم فكان اكثر خطبته
عن الدجال والتحذير منه وكان من قوله يا ايها الناس انه لم
تكن فتنة فى الارض منذ ذرا الله ذرية ادم عليه الصلاة
والسلام اعظم من فتنة الدجال وان الله لم يبعث نبيا بعد نوح
عليه الصلاة والسلام الا حذر امته الدجال وانا اخر الانبيا
وانتم اخر الامم وهو خارج فيكم لا محالة فان يخرج وانا بين اظهركم
فانا حجيج لكل مسلم وان يخرج من بعدى فكل امرء حجيج نفسه
والله خليفتى على كل مسلم وانه يخرج من خلة بين العراق والشام
فيعيث يمينا ويعيث شمالا الا يا عباد الله فاثبتوا فانه يبدا
فيقول انا نبى وانه لا نبى بعدى ثم يثنى فيقول انا ربكم ولن تروا
ربكم حتى تموتوا وانه اعور العين اليمنى كان عينه عنبة طافية
وفى رواية اعور العين اليسرى وفى اخرى ممسوح العين

عليها

عليها ظفرة غليظة وان ربكم ليس باعور وانه مكتوب بين
عينيه كافر يعنى مفرقة ك ف ر كما يصرح به رواية مسلم ثم
تهجاها ك ف ر يقرؤه كل مومن كاتب وغير كاتب زاد فى رواية
جفال الشعر وان من فتنته ان معه جنة ونارا فناره جنة
وجنته نار فمن ابتلى بناره فليستغث بالله وليقرا فواتح الكهف
فتكون عليه بردا وسلاما كما كانت النار على ابراهيم عليه الصلاة
والسلام وفى رواية لانا اعلم بما مع الدجال منه معه نهران يجريان
احدهما راى العين ما ابيض والاخر راى العين نار تاجج فاما
ان ادركن واحد منكم فليات النهر الذى يراه نارا وليغمض ثم ليطاطى
راسه فيشرب فانه ما بارد وفى رواية فلا تهلكوا ومن لقيه
منكم فليتفل فى وجهه وان من فتنته ان يقول لاعرابى ارايت
ان بعثت لك اباك وبعثت لك امك اتشهد انى ربك فيقول
نعم فيتمثل له شيطان على صورة ابيه وعلى صورة امه فيقولان
له يا بنى اتبعه فانه ربك وان من فتنته انه يسلط على نفس
واحدة فلينشرها بالمنشار حتى يلقيها شقتين زاد فى رواية
ويمشى الدجال بينهما ثم يقول انظروا الى عبدى هذا فانى ابعثه
الان ثم يزعم ان له ربا غيرى ثم يبعثه الله فيقول له الخبيث
من ربك فيقول ربى الله وانت عدو الله الدجال والله ما كنت
قط اشد بصيرة فيك منى الان زاد فى رواية فيريد ان يقتله
ثانيا فلا يسلط عليه وفى رواية ثم يدعو رجلا ممتليا شبابا
فيضربه بالسيف فيقطعه جزلتين رمية الغرض ثم يدعوه فيقبل
ويتهلل وجهه ويضحك وكان بعض الصحابة يظن انه عمر بن الخطاب
رضى الله عنه فلما مات علموا انه غيره وان من فتنته ان يامر السما
ان تمطر فتمطر ويامر الارض ان تنبت فتنبت وان من فتنته
انه يمر بالحى فيكذبونه فلا يبقى لهم سايمة الا هلكت وانه يمر بالحى
فيصدقونه فيامر السما ان تمطر ويامر الارض ان تنبت حتى تروح
مواشيهم من يومهم ذلك اسمن ما كانت واعظمه وامده خواصر
وادره ضروعا وفى رواية انه ياتى على القوم فيدعوهم فيومنون
به ويستجيبون له فيامر السما فتمطر والارض فتنبت فتروح

عليهم سارحتهم اطول ما كانت ذرى واسبغه ضروعا وامده
خواصر ثم ياتي القوم فيدعوهم فيردون عليه قوله فينصرف عنهم
فيصبحون ممحلين ليس بايديهم شيء من اموالهم ويمر بالخربة فيقول
لها اخرجي كنوزك فتتبعه كنوزها كيعاسيب النحل وان من
فتنته انه يركب حمارا ما بين اذنيه اربعين ذراعا وانه يصيح
ثلاث صيحات يسمعهن اهل المشرق واهل المغرب وانه لا يبقى
شيء الا وطيه وظهر عليه الا مكة والمدينة لا ياتيهما من
نقب من نقابها الا لقيته الملايكة صلتا بالسيوف حتى ينزل
عند الظريب الاحمر عند منقطع السبخة وفي رواية وهو محرم عليه
ان يدخل نقاب المدينة فينتهي الى بعض السباخ التي تلي المدينة
فيخرج اليه يوميذ رجل هو خير الناس او من خير الناس فيقول
له اشهد انك الدجال الذي حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم
وذكر ما تقدم في قتله فترجف المدينة باهلها ثلاث رجفات
فلا يبقى فيها منافق ولا منافقة الا خرج اليه تنفي المدينة يوميذ
الخبث كما ينفي الكير خبث الحديد يدعى ذلك اليوم يوم الخلاص
فقالت ام شريك ابنة ابي العكر يا رسول الله فاين الناس قال
هم يوميذ قليل وجلهم يوميذ ببيت المقدس وامامهم رجل صالح
فيسير الدجال حتى ينزل بها فيحاصرهم فبينما هو محاصرهم
اذ نزل عيسى عليه الصلاة والسلام حين يدخل ذلك الامام في
صلاة الغداة فاذا راى الامام عيسى عرفه فيرجع القهقرى
ليتقدم عليه الصلاة والسلام فيضع عيسى يده بين كتفيه
ثم يقول تقدم فصل فانها لك اقيمت فيصلي عيسى وراه فاذا
سلم ذلك الامام قال عيسى افتحوا وافتحوا الباب فيفتح ووراه
الدجال معه سبعون الف يهودي كلهم ذو سيف محلى وساج
فاذا نظر اليه ذاب كما يذوب الملح في الماء وانساح ثم ولى هاربا
فيقول عيسى ان لي فيك ضربة لن تسبقني بها فيدركه عيسى
عند باب لد الشرقي فيقتله ويهزم الله عز وجل يهوده ويقتلون
اشد القتل فلا يبقى شيء مما خلق الله دابة ولا شجرة ولا حجر يتوارى
به يهودي الا انطق الله ذلك الشيء فيقول يا عبد الله المسلم

هذا يهودي فتعال فاقتله الا الغرقد فانه لا ينطق ويقال انه
من شجرهم وفي رواية فبينما هو كذلك اذ بعث الله المسيح ابن مريم
فينزل عند المنارة البيضا شرقي دمشق بين مهرودتين
واضعا كفيه على اجنحة ملكين اذا طاطا راسه قطر واذا رفعه
تحدر منه مثل جمان كاللولو فلا يحل لكافر يجد ريح نفسه الا
مات ونفسه ينتهي حيث ينتهي طرفه فيطلبه حتى يدركه
بباب لد فيقتله قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فيكون
عيسى في امتي حكما عدلا واماما مقسطا يدق الصليب ويذبح
الخنزير ويضع الجزية ويترك الصدقة فلا يسعى على شاة
ولا بعير ويرفع الشحنا والتباغض وتنزع حمة كل ذات حمة
حتى يدخل الوليد يده في الحنش فلا يضره وتغر الوليدة الاسد
فلا يضرها ويكون الذيب في الغنم كانه كلبها يملا الارض من السلم
كما يملا الانا من الما وتكون الكلمة واحدة فلا يعبد غير الله وتضع
الحرب اوزارها وتسلب قريش ملكها وتكون الارض كفاثور
الفضة تنبت نبتها كعهد ادم عليه الصلاة والسلام حتى يجتمع
النفر على القطف من العنب فيشبعهم ويجتمع النفر على الرمانة
فتشبعهم ويكون الفرس بالدريهمات ويكون الثور بكذا وكذا
من المال فقيل يا رسول الله ما يرخص الفرس قال لا يركب لحرب
ابدا قيل فما يغلي الثور قال يحرث الارض كلها وان ايامه اربعون
سنة فسنة كنصف سنة وسنة كثلث سنة والسنة
كالشهر والشهر كالجمعة والجمعة كاليوم واخر ايامه كالشررة
فيصبح احدكم على باب المدينة فلا يبلغ بابها الاخر حتى يمسي
قيل يا رسول الله فكيف نصلي في هذه الايام القصار قال
تقدرون فيها الصلاة كما تقدرون في هذه الايام الطوال ثم
تصلون وفي رواية قلنا يا رسول الله وما لبثه في الارض قال
اربعون يوما يوم كسنة ويوم كشهر ويوم كجمعة وساير ايامه
كايامكم قالوا يا رسول فذلك اليوم الذي كسنة ايكفينا فيه
صلاة يوم قال لا اقدروا له قدره قلنا يا رسول الله وما
اسراعه في الارض قال كالغيث استدبرته الريح وان قبل خروج

سنوات شدايد يصيب الناس فيها جوع شديد يامر الله السما
ان تحبس ثلث مطرها ويامر الارض ان تحبس ثلث نباتها ثم يامر
الله السما في السنة الثانية فتحبس ثلثي مطرها ويامر الارض
فتحبس ثلثي نباتها ثم يامر الله عز وجل السما في السنة الثالثة
فلا تمطر قطرة ويامر الارض فلا تنبت خضرا فلا يبقى ذات ظلف الا
هلكت الا ما شا الله قيل يا رسول الله فما يعيش الناس اذا كان
ذلك قال التسبيح والتهليل والتحميد والتكبير يجرى ذلك
مجرى الطعام وكان ابو امامة رضي الله عنه اذا حدث بهذا الحديث
يقول بعده وما نسيت اكثر قال السخاوي قلت وقد ادخلت
في تضاعيفه اشيا صحيحة من حديث غيره اشرت اليها بقولي
وفي رواية انتهى ما ساقه السخاوي في كتابه القناعة في الدجال
ثم قال ولا باس بالاشارة لشي من غريبه وفوايده خلة بالفتح
والمعجمة اي اخذ في الطريق بين الشام والعراق يعبث بالمثلثة
اي يفسد اثبتوا تحريض على عدم التزلزل والطافية بالهمزة
وغيره فالمهموزة التي ذهب نورها وغير المهموزة التي نتات
وطفيت ثم انه لا تنافي بين اختلاف الروايتين في محل العور
اذ العور في اللغة العيب اي احدى عينيه ذاهبة والاخرى
معيبة فيصح ان يقال كل واحدة عورا بمعنى معيبة والظفرة
محركة جليدة تغشى العين على ما في القاموس والجفال الكثير
والجزلتان القطعتان بالفتح ويحكى الكسر ورمية الغرض
اي مقدارها والسارحة الماشية التي تسرح تذهب اول
النهار الى المرعى ومعنى تروح ترجع والذرى بضم المعجمة
الاعالي والاسنمة واسبغه اطوله لكثرة اللبن ويعاسيب
النحل هي ذكورها والمراد جماعتها والظريب بالمعجمة تصغير
ظرب ككتف واحد الظراب الجبال الصغار والسبخة الارض
التي تعلوها الملوحة ولا تكاد تنبت الا بعض الشجر والتاج
الطيلسان وانباح قرب بمعنى ذاب ولد قرية بفلسطين قرب
بيت المقدس والغرقد ضرب من شجر العضاة شجر ام غيلان
وكل شجر عظيم له شوك والمنارة بفتح الميم موجودة اليوم كما قال

النووي

النووي شرقي دمشق والمهرودتان بالدال المهملة في الاكثر
والمعنى ثوبان مصبوغان بالورس ثم بالزعفران والجمان بضم
الجيم وتخفيف الميم حبات من فضة تصنع على هيئة اللؤلؤ الكبار
ولا يحل اي لا يمكن ولا يقع ونفسه بفتح الفا يدق الصليب الخ اي
يبطل دين النصرانية ويضع الجزية لعدم بقا من يؤديها ويترك
الصدقة لكثرة المال ولا يتقرب الى الله حينيذ الا بالعبادة
من صلاة وصوم وغيرهما من شرايع الدين لا بالتصدق بالمال
ويرفع الشحنا لفقد اسبابها غالبا والحمة بالتخفيف السم
وتسلب قريش ملكها اي لا يصير لها مع نبي الله عيسى اختصاص
بشي بدون مراجعته وفاثور بالفا والمثلثة الطست او الطبق
او الخوان من رخام او فضة او ذهب كذا في القاموس انتهى الكلام
على غريبه مع اختصار واما الكلام في فوايده فقال السخاوي
منها ان الرجل الذي يامر الدجال بقتله ويوشر بالمنشار
باليا فيهما وقيل بالنون او تقطع بالسيف جزلتين على اختلاف
الروايتين قال ابو اسحاق بن سفين رضي الله عنه راوي صحيح
مسلم عنه يقال انه الخضر وكذا قال معمر في جامعه وهذا
مشي منهما على انه حي وذهب اليه جماعة كثيرون ومنهم ابن
الصلاح والنووي ولا مانع من الجمع بين النشر والقتل وجوز
بعضهم ان يكونا رجلين قلت ان الحافظ بن حجر بعد ما نقل في
فتح الباري عن ابراهيم بن محمد بن سفيان الزاهد ومعمر ان الذي
يقتله الدجال هو الخضر قال قال ابن العربي وهذه دعوى
لا برهان لها ثم قال قلت وقد يتمسك من قاله بما اخرجه
ابن حبان في صحيحه من حديث ابي عبيدة بن الجراح رفعه في
ذكر الدجال لعله ان يدركه بعض من راني او سمع كلامي الحديث
انتهى قلت ويتميم ذلك ما قال في الاصابة روى الدارقطني
في الافراد عن ابن عباس قال نسي للخضر في اجله حتى يكذب
الدجال وسنده ضعيف لكنه يشهد له حديث ابن حبان السابق
فيتقوى به فيتعين المبهم فيه بالخضر وبمجموع الحديثين يتحصل
ان الخضر اجتمع بالنبي صلى الله عليه وسلم وسمع كلامه وصحبه

الكشف وبالله التوفيق واما حديث ابن عمرفي الصحيح الدال
على انخرام القرن على راس ماية سنة فالجمهور على انه عام اريد
به الخصوص وان معناه لا يبقى ممن ترونه او تعرفونه اليوم على ظهر
الارض فلا يدخل فيه الخضر عليه السلام واما قول ابن حجر ويعكر
عليه رواية لمسلم شاب ممتلي شبابا فجوابه ان الشيخ علا الدولة
السمناني ذكر عن كشفه ان الخضر يصير شابا بعد كل ماية وعشرين
سنة والله اعلم قال السخاوي ومنها الحاق بيت المقدس بمكة
والمدينة في عدم دخول الدجال ومنها تعيين الاعلام باختفاء
اليهود بايام عيسى صلى الله عليه وسلم فالحديث في الصحيحين
اجتماعا وانفرادا عن جماعة من الصحابة بدون تعيين فليتقيد
بما هنا ومنها كون السنين الخداعات قبله ويمكن ان تكون من
الوارد انه يكذب فيها الصادق ويصدق فيها الكاذب ويخون
فيها الامين ويوتمن فيها الخاين ويتكلم فيها الرويبضة اي
الرجل التافه في امر العامة وهو المشار اليه بكون زعيم القوم
ارذلهم وفاسقهم ويذم امرة السفها سيما وقد ثبت اذا وسد
الامر الى غير اهله فانتظروا الساعة فلا مانع من كون سببها الجدب
وقد فسر خداعها بكثرة الامطار فيها وقلة الريع ومنها ان عيسى
لكونه راى النبي صلى الله عليه وسلم ليلة الاسرا وهو في الحياة
الدنيا معدود من الصحابة ولذا ذكره في الصحابة الذهبي ثم
ابن حجر وهو افضل الصحابة مطلقا واخرهم موتا قال السخاوي
قال النووي وقد جا انه يتزوج بعد نزوله ويولد له ويدفن
عند النبي صلى الله عليه وسلم انتهى قال السخاوي يعني في الحجرة
النبوية مع النبي صلى الله عليه وسلم بعد صلاة المسلمين عليه
واختلفوا في مدة اقامته بالارض بعد نزوله اخر الزمان
فقيل سبع سنين وقيل اربعين سنة ووقع عند احمد بسند
صحيح عن ابي هريرة رفعه انه يمكث في الارض اربعين سنة وهو
عند ابي داود والطبراني في الاوسط وقد لا ينافيه حديث عبد
الله بن عمرو رفعه انه يمكث خمسا واربعين بحمله على الغاء الكسر
وقيل غير ذلك ومنها انه ثبت ان الدجال يخرج من غضبة يغضبها

وانه يخرج عند فتح المسلمين القسطنطينية وانه يخرج من قبل
المشرق جزما ثم جا انه يخرج من خراسان او من اصبهان واول شي
يدعيه الايمان والصلاح ثم يدعي النبوة ثم الالهية وكان موجودا
في العهد النبوي وانه محبوس في بعض الجزاير قال كعب الاحبار
يتوجه الدجال فينزل عند باب دمشق الشرقي ثم يلتمس فلا يقدر
عليه ثم يرى عند المياه التي عند نهر الكسوة ثم يطلب فلا يدرى
اين توجه ثم يظهر بالمشرق ليعطى الخلافة ثم يظهر السحر ثم يدعي النبوة
فيتفرق عنه الناس فيأتي النهر فيامره ان يسيل فيسيل ثم يامره
ان يرجع فيرجع ثم يامره ان ييبس فييبس ويامر جبل طور سينا
وطور زيتا ان ينتطحا فينتطحان الى غير ذلك مما في بسطه طول
انتهى باختصار اللهم اني اعوذ بك من فتنة المسيح الدجال ظاهرا
وباطنا وعند ذلك اي خروج المهدي والدجال ينزل المسيح عيسى
ابن مريم ويقتل الدجال اذ يبيح اي وقت اباحة الله واذنه له في
ذلك او لاجل اذن الله له في ذلك ففي الحديث لم يسلط على الدجال
الا عيسى بن مريم رواه الطيالسي عن ابي هريرة او لاجل كونه اي
الدجال مبيحا لما حرمه الله وفي الجامع الكبير للسيوطي رحمه الله
ان روح الله عيسى نازل فيكم فاذا رايتموه فاعرفوه انه رجل مربوع
الى الحمرة والبياض عليه ثوبان ممصران كان راسه يقطر وان لم
يصبه بلل فيدق الصليب ويقتل الخنزير ويضع الجزية ويدعو
الناس الى الاسلام ويهلك في زمانه المسيح الدجال وتقع الامنة
على اهل الارض حتى ترعى الاسود مع الابل والنمور مع البقر والذياب
مع الغنم ويلعب الصبيان بالحيات لا تضرهم فيمكث اربعين سنة
ثم يتوفى ويصلي عليه المسلمون رواه الحاكم عن ابي هريرة والممصر
كمعظم الثوب المصبوغ بالمصر وهو الطين الاحمر على ما في القاموس
وفيه عن عايشة رضي الله عنها قالت قلت يا رسول الله اني ارى
اني اعيش بعدك فتاذن لي ان ادفن الى جنبك فقال وانى لي بذلك
الموضع ما فيه الا موضع قبري وقبر ابي بكر وعمر وعيسى بن مريم
اخرجه ابن عساكر وفيه ليهبطن عيسى بن مريم حكما عدلا واماما
مقسطا وليسلكن فجا حاجا او معتمرا وليأتين قبري حتى يسلم علي

ولا ردن عليه السلام رواه الحاكم عن ابو هريرة **ويخوجن** بنون
التوكيد الخفيفة وهي تلحق المضارع المستقبل فيه معنى الطلب
في الاغلب المشهور وتلحق المنفي تشبيها له بالنهي قال الرضي وربما
لحقت المضارع خاليا من جميع ما ذكرنا قال سيبويه يجوز في
الضرورة انت تفعلن انتهى **ياجوج** مع باسكان العين قال في معنى
اللبيب تسكين عينه لغة غنم وربيعة لا ضرورة خلافا للسيبو
ماجوج بالرفع رعاية للمناسبة **ويلاون الارض اذ يموجوا** اصله
يموجون فحذف النون للوزن وروى بحذف النون قوله صلى الله
عليه وسلم الا تجيبوه حين قال ابو سفين اعل هبل قال البرماوي
وبحذف النون ايضا لغة فصيحة انتهى وفي فتح البادي للحافظ
ابن حجر في تفسير سورة الانعام ما نصه ووقع عند كثير من الرواة
فلم تحرموا ولم تحلوا بغير نون فيهما وحذف النون بغير ناصب
ولا جازم لغة انتهى وقال الحافظ جلال الدين السيوطي في جمع الجوامع
المضارع المتصل به الف اثنين او واو جمع او يا مخاطبة فبالنون رفعا
وحذفها جزما ونصبا وحذفت رفعا نثرا ونظما وعليه لا تدخلوا
الجنة حتى تؤمنوا انتهى قال الحافظ السخاوي في القناعة واما خروج
ياجوج وماجوج وهم كما قال الله تعالى من كل حدب ينسلون وهم
من بني ادم صلى الله عليه وسلم ثم من بني يافث بن نوح ثم قيل ياجوج
من الترك وماجوج من الديلم وقيل من ولد ادم من غير حوا وذلك
ان ادم نام فاحتلم فامتزجت نطفته بالتراب فخلق منها ورد
بان الانبيا لا يحتلمون واجيب بان المنفي ان يرى النبي في المنام
انه يجامع فيحتلم لا دفق الما فقط والاول المعتمد وفي فتاوي النووي
انهم من ولد ادم لا من حوا عند جماهير العلما فيكونون اخواننا لاب
قال شيخنا يعني الحافظ بن حجر العسقلاني ولم نر هذا عن احد من
السلف الا عن كعب الاحبار ويرده الحديث المرفوع انهم من ذرية
نوح ونوح من ذرية حوا قطعا ويروى في المرفوع ياجوج امة وماجوج
امة كل امة اربعماية لا يموت الرجل منهم حتى ينظر الى الف ذكر من
صلبه كلهم قد حمل السلاح ومن وجه اخر ياجوج وماجوج اقل ما يترك
احدهم لصلبه الفا من الذرية ومن جه اخر انهم يجامعون ما شاوا

ولا يموت رجل منهم الا يترك من ذريته الفا فصاعدا ويروى في
طولهم شبر شبرا او اكثر واطولهم ثلاثة ويروى من الموقوف ذهب
الناس وبقي النسناس فعيز هم ياجوج وماجوج وفي حديث للنواس
ابن سمعان مرفوع سيوقد المسلمون من قسي ياجوج وماجوج
ونشابهم واترستهم سبع سنين ففي الصحيح ان عيسى صلى الله
عليه وسلم بينما هو كذلك فيما تقدم اذ اوحى الله عز وجل اليه
اني قد اخرجت عبادا لي لا يدان لاحد بقتالهم بل هم عاجزون عن
دفعهم وطردهم فحرز عبادي الى الطور اي ضمهم فيه واجعله لهم
حرزا ويبعث الله عز وجل ياجوج وماجوج وهم من كل حدب ينسلون
فيمر اوايلهم على بحيرة طبرية فيشربوا ما فيها ويمر اخرهم فيقولون
لقد كان بهذا مرة ما ثم يسيرون حتى ينتهوا الى جبل الخمر بمعجمة
وميم مفتوحتين وهو جبل بيت المقدس يعني لكثرة شجره فالخمر
الشجر الملتف فيقولون لقد قتلنا من في الارض هلم فلنقتل من
في السما فيرمون بنشابهم الى السما فيرد الله عليهم نشابهم
وهو مخضوب دما ويحصر نبي الله عيسى واصحابه حتى يكون راس
الثور اي الحيوان المعروف والثور ايضا القطعة من الاقط اللبن
الجامد المستحجر لاحدهم خير من ماية دينار لاحدكم اليوم فيرغب
نبي الله عيسى واصحابه فيرسل الله عليهم النغف بنون ثم معجمة
مفتوحة واخره فا وهو دود يخرج في انوف الابل والغنم واحدتها
نغفة في رقابهم فيصبحون فرسى بفا وسين مهملة مفتوحتين
اي قتلى الواحد فريس من فرس الاديب الشاة وافترسها اذا
قتلها كموت نفس واحدة ثم يهبط نبي الله واصحابه الى الارض
ولا يجدون في الارض موضع شبر الا ملاه زهمهم ونتنهم يعني ان
الارض تنتن من جيفهم فيرغب نبي الله عيسى واصحابه الى الله
عز وجل فيرسل الله اليهم طيرا كاعناق البخت من جمال طوال
الاعناق فتحملهم فتطرحهم حيث يشا الله ثم يرسل الله مطرا
لا يكن منه بيت مدر ولا وبر اي بيت مدينة وقرية او بادية
فاهل البادية يتخذون بيوتهم من وبر الابل واهل القرى والامصار
يبنونها بالمدر والطين ونحوه فيغسل الارض حتى يتركها كالزلفة

اى كالمراة بكسر الميم فى صفائها ونظافتها اوكالصحف اوكالروضة
اوغير ذلك ثم يقال للارض انبتى ثمرتك وردى بركتك فيومئذ
تاكل العصابة من الرمانة ويستظلون بقحفها بكسر القاف
شبهها بقحف الراس وهو ما فوق الدماغ وقيل ما انفلق من جمجمته
وانفصل ويبارك فى الرسل بكسر الرا وسكون المهملة اى اللبن
حتى ان اللقحة اى قريبة العهد بالولاد لتكفى الفيام من الناس يعنى
الجماعة الكثيرة من الناس واللقحة من البقر لتكفى القبيلة من
الناس واللقحة من الغنم لتكفى الفخذ اى الجماعة من الاقارب
وبينما هم كذلك اذ بعث الله ريحا طيبة فتاخذهم تحت اباطهم
فيقبض روح كل مومن وكل مسلم ويبقى شرار الناس يتهارجون
فيها تهارج الحمير فعليهم تقوم الساعة واختلف فى المراد بقوله
يتهارجون فقيل يتسافدون وقيل يتشاورون والظاهر كما قال
شيخنا انه هنا بمعنى يتقاتلون اولاعم من ذلك ويويد حمله على
التقاتل تفسير الهرج فى الحديث الاخر بالقتل والله المستعان
انتهى كلام السخاوى رحمه الله المتعلق بياجوج وماجوج اقول
وفى الدر المنثور واخرج ابن جرير عن كعب قال اذا كان عند
خروج ياجوج وماجوج حفروا حتى يسمع الذين يلونهم قرع فئوسهم
وساق الكلام الى ان قال بعث الله ريحا يمانية طيبة فيقبض
فيها روح كل مومن ثم يبقى عجاج من الناس فيتسافدون كما
تتسافد البهايم فمثل الساعة كمثل رجل يطيف حول فرسه ينظره
متى تضع انتهى وفيه التصريح بالتسافد فان كان تفسير الهرج
بالقتل فى الحديث يويد حمله على التقاتل فالتصريح بالتسافد
فى حديث كعب اولى بان يكون مويد الحمله على التسافد ولكن
حمله على اعم من ذلك يقطع الخلاف ويشمل المحتملات كلها
والله اعلم وفى الجامع الكبير للحافظ السيوطى رحمه الله ان ياجوج
وماجوج ليحفرون السد كل يوم حتى اذا كادوا يرون شعاع الشمس
قال الذى عليهم ارجعوا فستحفروه غدا فيعيده الله اشد ما كان
حتى اذا بلغت مدتهم واراد الله تعالى ان يبعثهم على الناس حفروا
حتى اذا كادوا يرون شعاع الشمس قال الذى عليهم ارجعوا

فستحفرونه

فستحفرونه غدا ان شا الله واستثنوا فيعودون اليه وهو كهيئته
حين تركوه فيحفرونه ويخرجون على الناس فينشفون الماء ويتحصن
الناس منهم فى حصونهم فيرمون بسهامهم الى السما فترجع وعليها
كهيئة الدم الذى اجفظ فيقولون قهرنا اهل الارض وعلونا اهل
السما فيبعث الله عليهم نغفا فى اقفايهم فيقتلهم بها والذى نفسى
بيده ان دواب الارض لتسمن وتشكر شكرا من لحومهم ودمائهم
رواه احمد وابن ماجه والحاكم عن ابى هريرة وفى القاموس شكرت
الناقة كفرح امتلا ضرعها والدابة سمنت انتهى وفى رواية اخرى
ويسرحون مواشيهم فما يكون لهم مرعى الا لحومهم فتشكر عنه احسن
ما شكرت عن شئ من النبات اصابته قط وفى الجامع الكبير ايضا
انكم تقولون لاعدو وانكم لاتزالون تقاتلون عدوا حتى تقاتلوا
ياجوج وماجوج عراض الوجوه صغار العيون صهب الشعور من
كل حدب ينسلون كان وجوههم المجان المطرقة رواه احمد والطبرانى
فى الكبير عن خالد بن عبد الله بن حرملة عن خالته وفيه بعثنى
الله حين اسرى بى الى ياجوج وماجوج فدعوتهم الى دين الله وعبادته
فابوا ان يجيبوا فهم فى النار مع من عصى من ولد ادم وولد ابليس
رواه نعيم بن حماد فى الفتن عن ابن عباس فيلتجى الخلق الى المسيح
عيسى بن مريم ويجمعون اليه بامر الله حيث يوحى الله الى المسيح
انى قد اخرجت عبادا لى لايستطيع قتلهم الا انا فاحرز عبادى
الى الطور اخرجه ابن عساكر من حديث النواس بن سمعان على ما فى
الجامع الكبير وتقدم معناه فيما ساقه السخاوى فيسئلون الله
ويرغبون اليه فى المسيح عيسى بن مريم ان يكفيهم شرهم وهم
فيدعو عليهم عيسى فيقول اللهم لاطاقة ولايدى لنا بهم فاكفناهم
بما شئت فيسلط الله عليهم دودا يقال لها النغف فتفرس
رقابهم وهو معنى قوله فيرسل الله عليهم البلا وهو النغف المذكور
فى امن يجيب المضطر اذا دعاه ويكشف السوء ويجعلكم خلفاء
الارض اله مع الله سبحان الله بل لا اله الا هو تعالى الله عما يشركون
اللهم فاكفنا السوء بما شئت وكيف شئت انك على كل شئ قدير
ويملكهم بالنون الخفيفة للضرورة لحامر بالقرا جمع قرية بالفتح

ويكسر وهو المصر الجامع على ما في القاموس والمد للمزورة والفلا
اصله بالمد والقصر للمنوودة جمع فلاة وهي القفر والمفازة لاماء
فيها على ما في القاموس والمراد ان الله يهلكهم حيث ما كانوا بان
يرسل عليهم النغف المذكور فيصبحون اموات الموت نفس واحدة
كما مر واما قوله اطال الله بقاه في عافيته ويرسل الامطار تجترفهم
تذهب بهم كلهم الى البحار ثم تغرقهم اي البحار فهو ماخوذ من حديث
ابن مسعود المذكور في الدر المنثور وما في معناه من الاحاديث
المذكورة فيه قال واخرج ابن ابي شيبة واحمد وابن ماجه وابن
جرير وابن المنذر والحاكم وصححه وابن مردوية والبيهقي في البعث
عن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لقيت ليلة
اسري بي ابراهيم وموسى وعيسى فتذاكروا امر الساعة فردوا
امرهم الى ابراهيم فقال لا علم لي بها فردوا امرهم الى موسى فقال
لا علم لي بها فردوا امرهم الى عيسى فقال اما وجبتها فلا يعلم بها
احد الا الله وفيما عهد الي ربي ان الدجال خارج ومعي قضيباه
فاذا راني ذاب كما يذوب الرصاص فيهلكه الله اذا راني حتى ان الحجر
والشجر يقول يا مسلم ان تحتي كافرا فتعال فاقتله فيهلكهم الله
ثم يرجع الناس الى بلادهم واوطانهم فعند ذلك يخرج ياجوج
وماجوج وهم من كل حدب ينسلون فيطئون بلادهم فلا ياتون
على شيء الا اهلكوه ولا يمرون على ماء الا شربوه ثم يرجع الناس فيشكونهم
فادعوا الله عليهم فيهلكهم ويميتهم حتى تجاّ الارض من نتن ريحهم
وينزل الله المطر فيجترف اجسادهم حتى تقذفهم في البحر ففيما
عهد الي ربي اذا كان ذلك ان الساعة كالحامل المتم لا يدري اهلها
متى تفجاهم بولادتها ليلا او نهارا الحديث وفي رواية اخرى
ويامر ان تمطر كافواه القرب فتغسل الارض من جيفهم ونتنهم
فعند ذلك طلوع الشمس من مغربها وفي رواية اخرى فيرسل الله
ما فتطهر الارض منهم وفي رواية اخرى فينزل الله ماء من السماء
فيقذف بهم في البحر فيطهر الارض منهم الحديث ويمكن الجمع بان الله
يرسل عليهم اولا طيرا فتقذف منهم ما شاء الله ان تقذف في البحر
ثم يرسل المطر فيجترف البقية والله اعلم ويبدء الوقت يسكن

من الفتن

من الفتن وقتا يسيرا حال كونه طيبا في مدة النبي عيسى صلى الله
عليه وسلم الاطيبا منصوب على المدح في الجامع الكبير للسيوطي
طوبى لعيش بعد المسيح يوذن للسما في القطر ويوذن للارض في
النبات حتى لو بذرت حبك على الصفا لنبت وحتى يمر الرجل على الاسد
فلا يضره ويطا على الحية فلا تضره ولا تشاح ولا تحاسد ولا تباغض
رواه ابو سعيد النقاش في فوائد العراقيين عن ابي هريرة رضي
الله عنه وقد مر في سياق السخاوي ثم يقال للارض انبتي ثمرتك
الحديث صلى على نبينا وعليه مالك الاملاك والروح مجيد الملائك
وعلى ساير الانبيا والمرسلين وآلهم وصحبهم والتابعين وعلينا
معهم برحمة الله انه ارحم الراحمين عدد خلقه ورضى نفسه وزنة
عرشه ومداد كلماته ثم طلوع الشمس من مغربها ومنع نفع ايمان
في ذلك الوقت لمومن جا بها اي بسببها اي بسبب طلوعها من
مغربها فانه كالمحتضر فانه قد عاين ما اضطره الى الايمان ومدار
قبول الايمان ونفعه واعتباره ان يكون بالغيب قال تعالى فلما
راوا باسنا قالوا امنا بالله وحده وكفرنا بما كنا به مشركين
فلم يك ينفعهم ايمانهم لما راوا باسنا سنة الله التي قد خلت في عباده
وخسر هنالك الكافرون ما لم يكن ذلك المومن من قبل من قبل طلوعها
من مغربها بالايمان والتصديق القلبي بجميع ما علم ضرورة من دين
محمد صلى الله عليه وسلم اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم
تفصيلا مطلقا اي سواء كان لدليل اولا وهو متعلق بقوله متصفا
وهو منصوب على انه خبر كان وقوله في خطة الاحسان اي نوع
بقعة الاتيان بالامر الحسن من اعمال البر الكاملة لاصول الدين
وقوعه منصوب المحل على انه حال مبنية موسسة من فاعل
متصفا او مجرور المحل على انه نعت توكيدي للايمان اي ما لم يكن
من قبل متصفا بالايمان الكاين في خطة الاعمال الحسنة والفصل
بقوله متصفا بين الصفة والموصوف ليس فصلا بالاجنبي لانهما
معمولان لعامل واحد فلا يكون مضرا وقد وقع الفصل بين الموصوف
الذي هو نفسا وصفته التي هي لم تكن امنت من قبل في قوله تعالى
لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن امنت من قبل الخ بقوله ايمانها ولا ضرر

للمامور والمقصود ان من لم يتحقق اتصافه من بين جميع اعمال البر
بالايمان الذى هو الاساس لما عدا تلك الاعمال من قبل ذلك
الوقت كسب فيه خيرا اولا لا ينفعه الايمان الحادث حينئذ وان
صدر منه قبل ذلك احسان وعمل بر من صلة الارحام واعتاق الرقا
وقرى الاضياف وغير ذلك مما هو من باب مكارم الاخلاق لابتناء
كانت على غير اساس قال تعالى والذين كفروا اعمالهم كرماد اشتدت
به الريح الاية والايمان الحادث فى ذلك الوقت ليس مقبولا حتى يكون
من باب اسلمت على ما اسلفت من الخير فهو لا ينفعهم الا بانضمام الاعما
اللاحقة ولا بانضمام اعمالهم السابقة واما من تحقق اتصافه بالايما
والتصديق القلبى من قبل ذلك الوقت وكان ايمانه مستمرا الى ذلك
الوقت فهو لا يخلو اما ان يكون مومنا مقيما على المعاصى لم يكسب
فى ايمانه خيرا او مومنا مخلطا او مومنا تائبا عن المعاصى كاسبا فى ايما
ما استطاع من الخير فالاول لكونه ينفعه الايمان السابق المجرد
عن الاعمال لاصل النجاة وعدم الخلود فى النار وان دخلها بذنوبه
ينفعه الايمان يومئذ ايضا لانه نور على نور ولكن ينفعه توبته
من المعاصى ولا يقبل منه حسنة يعملها بعد ذلك والثانى لكونه
ينفعه الايمان السابق لاصل نجاته وينفعه ما قدمها من الحسنات
لدرجاته ينفعه ايمانه يومئذ ايضا كالمامور ولكن لا ينفعه حينئذ
توبته من التخليط ولا ينفعه حسنة يعملها بعد ذلك لم يكن عملها
من قبل والثالث لكونه ينفعه ايمانه السابق لاصل نجاته وينفعه
اعماله السابقة الصالحة لدرجاته ينفعه ايمانه ذلك اليوم ايضا
وينفعه ما يعمله بعد ذلك من الحسنات التى سبقت منه امثالها
وهذا التفصيل ما دل عليه الاحاديث الواردة فى تفسير قوله
تعالى يوم ياتى بعض ايات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن امنت
من قبل او كسبت فى ايمانها خيرا فمن ذلك ما اخرج الشيخان وغيرهما
عن ابى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تقوم
الساعة حتى تطلع الشمس من مغربها فاذا اطلعت وراها الناس
امنوا اجمعون فذلك حين لا ينفع نفسا ايمانها الاية الحديث
واخرج ابن ابى حاتم وابن مردويه من حديث ابن عباس قال

خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم عشيه من العشيات فقال
لهم يا عباد الله توبوا الى الله مرات فانكم توشكوا ان تروا الشمس من قبل
المغرب فاذا فعلت ذلك حبست التوبة وطوى العمل وختم الايمان
الحديث ومن ذلك ما اخرج ابن ابى حاتم وابو الشيخ عن السدى فى قوله
او كسبت فى ايمانها خيرا يقول كسبت فى تصديقها عملا هو اهل
القبلة وان كانت مصدقة لم تعمل قبل ذلك خيرا فعملت بعد ان رات
الاية لم تقبل منها وان عملت قبل الاية خيرا ثم عملت بعد الاية خيرا
قبل منها ومن ذلك ما اخرج احمد وابن مردويه والبيهقى فى شعب
الايمان من طريق مالك بن يخامر السكسكى عن عبد الرحمن بن عوف
ومعاوية بن ابى سفيان وعبد الله بن عمرو بن العاص ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال الهجرة خصلتان احدهما ان تهجر السيئات
والاخرى ان تهاجر الى الله ورسوله صلى الله عليه وسلم ولا تنقطع الهجرة
ما تقبلت التوبة ولا تزال التوبة مقبولة حتى تطلع الشمس من مغربها
فاذا اطلعت طبع على كل قلب بما فيه وكفى الناس العمل ومن ذلك
ما اخرج ابو الشيخ وابن مردويه عن انس قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم صبيحة تطلع الشمس من مغربها يصير فى هذه
الامة قردة وخنازير وتطوى الدواوين وتجف الاقلام لا يزاد
فى حسنة ولا ينقص من سيئة ولا ينفع نفسا ايمانها لم تكن امنت
من قبل او كسبت فى ايمانها خيرا الحديث ومن ذلك ما اخرج احمد
وعبد بن حميد والبخارى ومسلم والحاكم وابن مردويه عن ابى هريرة
رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم قال بادروا بالاعمال
ستا طلوع الشمس من مغربها والدجال والدخان ودابة الارض
وخويصة احدكم وامر العامة قال قتادة خويصة احدكم الموت
وامر العامة الساعة ومن ذلك ما اخرج ابن مردويه من حديث
ابن عباس المرفوع الطويل خلق الله بابا للتوبة خلف المغرب
وهو من ابواب الجنة له مصراعان من ذهب مكللان بالدر والجوهر
ما بين المصراع الى المصراع مسيرة اربعين عاما للراكب المسرع
فذلك الباب مفتوح منذ خلق الله الى صبيحة تلك الليلة عند
طلوع الشمس والقمر من مغربهما الى ان قال فاذا اغلق باب التوبة

لم تقبل لعبد بعد ذلك توبة ولم تنفعه حسنة يعملها بعد ذلك الا
ما كان قبل ذلك فانه يجرى لهم وعليهم بعد ذلك ما كان يجرى لهم قبل
ذلك فذلك قوله يوم ياتى بعض ايات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم
تكن امنت من قبل او كسبت فى ايمانها خيرا الحديث بطوله وهذا
الحديث وان كان مسنده واهيا كما قاله الحافظ السيوطى رحمه الله
فى الدر المنثور لكن له شواهد من الاحاديث الصحاح منها حديث
ابى هريرة عند الشيخين وغيرهما بادروا بالاعمال ستا وعد منها
امر العامة المفسر بالساعة ولا شك انها بعد الايات كلها فلو لم
يكن النفع بعد طلوع الشمس متحققا بالتفصيل السابق لم يقع الامر
بمبادرة الاعمال امورا منها الساعة فانه لا يزاد فى حسنة لم يكن
عملها والله اعلم ويوضحه ما نقله ابن هشام فى مغنى اللبيب عن ابن
عطية وابن الحاجب ان الاية من حذف المعطوف لا ينفع نفسا
ايمانها وكسبها لم تكن امنت من قبل او كسبت فى ايمانها خيرا والاية
من اللف والنشر انتهى ومفهومه انها اذا كانت كسبت ينفعها
كسبها المماثل للسابق وهو المطلوب والله اعلم ويتلخص من هذه
الاحاديث الصحيح بعضها والصالح للاحتجاج به بقيتها لشواهدها
الصحيحة وما فى معناها مما هى مسطورة فى الدر المنثور ان الشمس
اذا طلعت من مغربها لا ينفع الايمان المحدث فى ذلك اليوم لمن كان
كافرا او مشركا ولا التوبة المحدثة فيه لمن كان مخلطا ولا اعمال
البر المحدثة فيه لمن لم يكن يعملها قبل ذلك اليوم واما من كان من
قبل مومنا فان الايمان المجرد من الاعمال الصالحة السابقة على
ذلك اليوم لكونه ينفع صاحبه لاصل نجاته كان اى ايمانه يومئذ
نافعا ايضا لانه نور على نور وان لم تقبل توبته عن سيئاته وان
الايمان السابق مع التخليط لكونه ينفعه مع ما تقدم له من الاعمال
الصالحة يكون اى ايمانه يومئذ نافعا ايضا مع امثال الاعمال
وانما الممنوع قبول توبته عن تخليطه وان الايمان السابق المنضم
اليه التوبة مع اعمال البر لكونه نافعا مع الاعمال السابقة يكون
اى ايمانه يومئذ نافعا ايضا مع الاعمال اللاحقة التى هى امثالها
والضابط انه كلما حدث يكون السبب فى احداثه رؤية الاية

ولم يسبق من صاحبه مثله لا ينفع سواء كان من الاصول او الفروع
وكل بر ليس كذلك لكون صاحبه كان عاملا به قبل رؤية الاية ينفع
والله اعلم واذا تحققت هذا ظهر لك ان معنى الاية على وجه يوافق
النصوص الدالة على ان الايمان المجرد نافع لاصل النجاة ان يقال
يوم ياتى بعض ايات ربك لا ينفع نفسا من النفوس ايمانها فى ذلك
اليوم مطلقا لا لاصل النجاة ولا لها مع الدرجات ولكن ليس تلك
النفس اية نفس كانت بل هى نفس لم تكن امنت من قبل اى من قبل
يوم اتيان بعض الايات حتى يفيد ايمانه اصل نجاتها او كسبت
فى حال ايمانها من الاوقات السابقة على ذلك اليوم خيرا حتى يكونه
مفيدا للنجاة مع الدرجات وتوضيحه ان النفى لم تكن وارد على الترديد
اى انه يعتبر اولا عطف كسبت على امنت باو التى لاحد الامرين
ثم يعتبر ورود النفى بلم تكن على الترديد وحاصله ان النفس التى
لا ينفعها ايمانها فى ذلك اليوم اصلا هى النفس التى لم يصدر عنها
قبل ذلك اليوم احد الامرين من الايمان المجرد وكسب الخير فيه
اى هى التى لم يصدر عنها شىء من الامرين بل كانت خالية عنهما من
قبل وح فكلما تحدثه ذلك اليوم سواء كان ايمانا مجردا او مكسوبا
فيه الخير لا ينفعها اصلا لا لاصل نجاته ولا له ولدرجاته واما
النفس التى لم تكن خالية عنهما من قبل بل كانت متصفة باحدهما
على سبيل منع الخلو فليست ممن لا ينفعها ايمانها مطلقا بل
ينفعها ايمانها على التفصيل السابق المجرد لاصل الدخول والمكسوب
فيه الخير له وللدرجات واذا ظهر ان معنى الاية على طبق مقتضى
الاصول الدالة على نفع الايمان المجرد والاحاديث الواردة فى
تفسيرها التى سقنا بعضها ما ذكرناه ظهر لك صحة ما ذكره
البيضاوى رحمه الله من قوله والمعتبر ان الايمان المجرد عن
العمل ومن اهل السنة حمل الترديد على اشتراط النفع باحد الامرين
على معنى لا ينفع نفسا خلت عنهما ايمانها وذلك بان يجعل النفى
واردا على الترديد لما مر فيكون المعنى لا ينفع الايمان يومئذ
نفسا لم تكن من قبل فعلت احد الامرين واذا لم تكن فعلت احدهما
كانت خالية عنهما فيرجع الى ما قال لا ينفع نفسا خلت عنهما

ايمانها اويقاصه ان الكلام قبل ورود النفي هكذا ينفع الايمان
يوميذ نفسا كانت امنت من قبل اوكسبت في ايمانها خيرا اي كانت
فعلت احد الامرين فهو في معنى الايجاب الجزئي لانه في قوة كان احد
الامرين مفعولا لها فاذا ورد النفي رفع الايجاب الجزئي ورفع الايجاب
الجزئي سلب كلي ومنه يتضح معنى ما قيل ان اولاحد الامرين ففي سياق
النفي يفيد العموم كالنكرة وكذلك اذا وقع الترديد في سياق النهي
على ما ذكر في قوله تعالى ولا تطع منهم اثما اوكفورا قال ابن هشام
في او التي للاباحة واذا دخلت لا الناهية امتنع فعل الجميع نحو ولا
تطع منهم اثما اوكفورا اذ المعنى لا تفعل احدهما فايهما فعل فهو احدهما
انتهى لا يقال هذا اي ورود النفي على الترديد المفيد لعموم النفي
لا يستقيم هاهنا لانه اذا انتفى الايمان انتفى كسب الخير في الايمان
بالضرورة فيكون ذكره لغوا من الكلام وتكرارا محضا بلا فايدة
لانا نقول ان انتفا الايمان السابق وان كان مستلزما لانتفاء
كسب الخير فيه فلم يحتج الى ذكره بالنسبة الى عدم النفع لكن تحققه
ليس مستلزما لتحقق الكل معه بالضرورة وتحققه وحده نافع
فيحتاج الى ذكره بالنسبة الى النفع اذ من المعلوم ان النجاة المترتبة
على الايمان المجرد ليس كالنجاة المترتب على الايمان المكسوب فيه
الخير كما مر فذكر اوكسبت للتنبيه على قسمي النجاة المترتبين على
قسمي الايمان ولا شك ان هذه الفايدة لا تحصل من مجرد ذكر لم
تكن امنت من قبل وكلما كان كذلك لم يكن ذكره تكرارا محضا بلا
فايدة واذا احطت بما قررناه ظهر لك لا حجة فيها لمن ذهب
الى عدم اعتبار الايمان المجرد عن الاعمال كصاحب الكشاف
ومن ذهب مذهبه من السابقين واللاحقين حيث قال والمعنى
ان اشراط الساعة اذا جاءت وهي ايات ملجية مضطرة ذهب اوان
التكليف عندها فلم ينفع الايمان ح نفسا غير مقدمة ايمانها
من قبل ظهور الايات او مقدمة ايمانها غير كاسبة خيرا في ايمانها
فلم يفرق كما ترى بين النفس الكافرة اذا امنت في غير وقت
الايمان وبين النفس التي امنت في وقتها ولم تكسب خيرا ليعلم
انه قوله ان الذين امنوا وعملوا الصالحات جمع بين القرينتين

لاينبغي

لاينبغي ان ينفك احديهما عن الاخرى حتى يفوز صاحبهما ويسعد
والا فالشقوة والهلاك انتهى وذلك لان الاحتجاج بها على ما زعمه
لا يصح الا اذا كان الترديد واردا على النفي اي يعتبر اولا ربط النفي
بالمنفي ثم يعتبر العطف باو لاحد النقيضين على الاخر فيكون المعنى
لا ينفع الايمان يوميذ نفسا لم تكن امنت من قبل اوكانت امنت
ولم تكن كسبت في ايمانها خيرا وهو معنى قوله نفسا غير مقدمة
ايمانها او مقدمة غير كاسبة اي عدم الايمان السابق ووجوده
مع عدم كسب الخير فيه سيان في عدم النفع وهذا التقرير لا يتم
الا اذا امتنع ان يكون النفي مسلطا على الترديد المستلزم لعمومه
المفيد ان النفع انما ينتفي اذا انتفى الامران المستلزم لتحقق النفع
عند تحقق احد الامرين لكن تسليط النفي على الترديد غير ممتنع
كما تبين فان الذي قال بعدم استقامته انما استند على انه لو حمل
على ذلك يستلزم ان يكون قوله اوكسبت في ايمانها خيرا لغوا
وتكرارا بلا فايدة وقد تبين لك وجه ذكره وفايدته فلم يبق
لهم في الاية حجة على ما زعموه اصلا بل هي حجة عليهم بملاحظة
الاصول الدالة على نفع الايمان المجرد المقتضية لتفسير
الاية على الوجه الذي يكون النفي مسلطا على الترديد المفيد للنفع
عند وجود احد الامرين كما يظهر مما سبق من البيان وبالله التوفيق
في السر والاعلان قال السخاوي في القناعة واما طلوع الشمس
من مغربها فاليه الاشارة بقوله تعالى يوم ياتي بعض ايات ربك
لا ينفع نفسا ايمانها كما صح في حديث مرفوع جاء عن عبد الله بن عمرو
ابن العاص وكان يقرا الكتب انه قال انها كلما غربت اتت تحت
العرش فسجدت واستاذنت في الرجوع فيوذن لها فيه حتى
اذا بدا لله ان تطلع من مغربها وفعلت كما كانت تفعل لم يرد عليها
مرة بعد اخرى ثلاثا حتى اذا ذهب من الليل ما شاء الله ان يذهب
وعرفت انه وان اذن لها في الرجوع لم تدرك المشرق قالت
رب ما ابعد المشرق من لي بالناس حتى اذا صار الافق كانه طوق
استاذنت في الرجوع فيقال لها من مكانك فاطلعي فتطلع على الناس
من مغربها وفي حديث مرفوع ليايتين على الناس ليلة تعدل ثلاث

لنال من لياليكم هذه فاذا كان ذلك يعرفه المتنفلون فان احدهم
يقوم فيقرا اخرحزبه ثم ينام ثم يقوم فيقرا حزبه ثم ينام فبينا هم
كذلك صاح الناس بعضهم فى بعض فقالوا ما هذا فيفزعون الى
مساجد فاذا هم بالشمس قد طلعت حتى اذا صارت فى وسط
السما رجعت وطلعت من مطلعها قال وح لا ينفع نفسا ايمانها
لم تكن امنت من قبل يعنى اذا انشا الكافر ايمانا يوميذ لا يقبل
منه فاما من كان مومنا قبله فان كان مصلحا فى عمله فهو بخير
عظيم وان كان مخلطا فاحدث توبة يوميذ لم تقبل توبته
وعليه يحمل قوله تعالى او كسبت فى ايمانها خيرا اى ولا تقبل
منها كسب عمل صالح اذا لم تكن عاملا به قبل ذلك الى هنا كلام
السخاوى رحمه الله فان قلت قد دل النقل على ان الشمس
تغرب فى عين حمية وتذهب حتى تاتى تحت العرش لتخر لله ساجدة
وبه فسر المستقر فى قوله تعالى والشمس تجرى لمستقر لها
فعن ابى ذر رضى الله عنه قال مستقرها تحت العرش وعن
كعب انى اجد الشمس فى التوراة تغرب فى ما وطين وفى رواية
فى حماة سودا فكيف تغرب فى عين حمية وهى جزء من الارض
والشمس قد قيل انها اعظم جرما من الارض باضعاف
مضاعفة ففى شرح الملخص ان الشمس ماية وستة وستون
مثلا للارض وربع وثمن وفى حاشية الفصيحة ان هذا
مبنى على حساب صاحب التذكرة واما على صاحب سلم
السما فهى ثلثماية وستة وعشرون مثلا للارض وكيف
يسع جزء من الارض ما هو اعظم من كلها باضعاف مضاعفة
على انها فى الرابعة والارض فى جوف السما الدنيا وهى كرة
محيطة بالارض وببقية العناصر والسموات كلها
كرات محيط بعضها ببعض مماس مقعر كل منها محدب
التى تحتها لا فضا بينها ولا هوا على ما هو مقرر فى علم الهيئة
فبين الشمس وبين عين حمية فى الارض سموات كما بينها
وبين مستقرها من تحت العرش سموات فهل يقال الاية
كما اولها البيضاوى او يمكن اجراوها وبقية الاحاديث

على

على ظواهرها قلت ان كان الواقع فى هيئة الافلاك والاراضى
هو ما دل عليه ظواهر المنقول فلا مانع من اجرائها على ظواهرها
بيان ذلك ان النقل قد دل على ان الاراضى سبع كالسموات قال
تعالى الله الذى خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن وصحت الاحاديث
بذلك عن ابن عباس وابى ذر وغيرهما وورد فى تفسير قوله
تعالى الذى جعل لكم الارض فراشا والسما بنا عن ابن مسعود
وناس من الصحابة ان الله بنى السما على الارض كهيئة القبة وهو
سقف على الارض ومن حديث جبير بن مطعم مرفوعا وسمواته
على اراضيه هكذا وقال باصابعه مثل القبة واخرج ابن ابى حاتم
عن ابن عباس قال خلق الله تعالى وراء هذه الارض بحرا محيطا
بها ثم خلق من وراء ذلك جبلا يقال له قاف السما الدنيا مترفرفة
عليه ثم خلق من وراء ذلك الجبل ارضا مثل تلك الارض سبع مرات
ثم خلق من وراء ذلك بحرا محيطا بها ثم خلق وراء ذلك جبلا يقال
له قاف السما الثانية مترفرفة عليه حتى عد سبع ارضين
وسبعة ابحر وسبعة اجبل وسبع سموات قال وذلك قوله
تعالى والبحر يمده من بعده سبعة ابحر كذا فى الدر المنثور ومقتضى
سياقه ان تكون الارض الثالثة مثل الثانية سبع مرات
والرابعة مثل الثالثة سبع مرات وهكذا وح تكون الارض
الرابعة مثل الاولى ثلثماية مرات وثلاثا واربعين مرة يقوم
ذلك من ضرب السبعة فى التسعة واربعين الحاصل من ضرب
سبعة فى سبعة وتكون الخامسة مثل الاولى الفى مرة واربعماية
وواحده يقوم ذلك من ضرب سبعة فى ٣٤٣ وهذا الذى
دل عليه النقل من كون السموات كالقباب على الاراضى وان
بين كل سما وسما فضا قد شهد الكشف الصحيح بانه الواقع
قال الشيخ محيى الدين قدس سره فى الباب ٣٤٨ من الفتوحات
المكية بعد ما اثبت الفضا بين كل فلك وفلك ما نصه ولا يعلم
ذلك الا بالمشاهدة والذين لا علم لهم بذلك يقولون ان الافلاك
يحك مقعر كل فلك منها سطح الذى تحته ولا علم لهم بان بينهم
فضا الخ وقال فى الباب ٣٧١ خلق السموات وجعلها كالقباب

على الارض قبة فوق قبة كما سنوقفك في هذا الباب على شكل
وضع الاجرام وجعل هذه السموات ساكنة وخلق فيها نجوما جعل
لها في سيرها وسياحتها في هذه السموات حركات معدودة لا تزيد
ولا تنقص وجعلها عاقلة سامعة مطيعة واوحى في كل سماء امرها
الى ان قال وهي سريعة السير في جرم السماء فتخترق الهواء المماس
لها فتحدث بسيرها اصوات ونغمات مطربة لكون سيرها
على وزن معلوم قد علم بالرصد مقادير تلك الحركات الى ان قال
فجعل اصحاب علم الهيئة للافلاك ترتيبا جايزا ممكنا في حكم العقل
اعطاه ذلك علم رصدا لكواكب وسيرها وتقدمها وتاخرها وبطوها
وسرعتها وامنا فواد لك الى الافلاك الدايرة بها وجعلوا الكواكب
في الافلاك كالشامات على سطح الجسم وكلما قالوه يعطي ذلك
ميزان حركاتها وان الله لو فعل ذلك كما ذكروه لكان السير السير
بعينه ولذلك يصيبون في علم الكسوفات فهم مصيبون في الاوزان
مخطيون في ان الامر كما رتبوه وان السموات كالاكر وان الارض
في جوف هذه الاكر الى ان قال وليس الا كما ذكرنا شهودا وكشفا
انتهى وقال المحقق مويد الدين الجندي قدس سره ان الاحوال
المذكورة في علم الهيئة من الاوضاع الفلكية واكرة العناصر
وفي كرية السموات وكونها افلاكا محيطات متحركات حركات
دولابية على راي المتاخرين من حكما الرسوم لا توافق مقتضى
الكشف والشرع والبراهين التي اسسوا علمهم عليها في زعمهم
انما هي فروض وتقادير ليس يبتني منها واقعا بل هي واهية في جميع
براهينهم على كرية السموات واحاطتها بمركز الارض بضعة عشر
وجها كما ذكر الشيخ ابو ريحان في قانونه المسعودي اكثرها يتعلق
باحاطة فلك الثوابت ونحن قايلون بان فلك الثوابت والاطلس
فلكان محيطان فلا يرد علينا وارد واحد منها وثلاثة وجوه
باقية متعلق بغروب الشمس والكواكب السيارة وهي ايضا
مدفوعة بفرض حركة منطقة البروج والكواكب السيارة فيها
حايلة لا دولابية ونستقصي القول فيها ان شا الله تعالى
ان رزق لنا المهل في الاجل في كتاب مفرد لعلم الهيئة الفلكية

والمباحث

والمباحث الطبيعية على قانون علوم الحقيقة ومشرب اهل الكشف
والشهود انتهى واذا سمعت هذا فنقول ان اهل الهيئة لم يثبتوا
الا هذه الارض خاصة وهي كرة واحدة عندهم وان جعلوا لها ثلاث
طبقات وانما بينوا اعظم جرم الشمس بالنسبة اليها ولا يلزم
من كون الشمس اعظم منها ان تكون اعظم من الكل بعد اثباتنا الجواز
ان يكون بعضها اعظم من بعض وهو كذلك كما تبين وعليه فالرابعة
مثل الشمس مرتين وزيادة نحو احد عشر مثلا لهذه الارض على
قول صاحب التذكرة ومثل الشمس مرة وزيادة سبعة عشر
مثلا لهذه الارض على قول صاحب سلم السما وعلى التقديرين
لا يمتنع ان تغرب في عين حمئة في الرابعة ان غربت فيها لما علمت
انها اعظم من الشمس واما ان غربت في الخامسة وهو الاقرب
لانها في طريق ذهابها الى مستقرها تحت العرش فامكانه اظهر
لكونها اعظم فصح اجرا الاية على ظاهرها وصح ان تذهب الى مستقرها
تحت العرش لتخر ساجدة لربها الذي سخرها وجعلها سامعة
مطيعة كيف يشا سبحانه فان السموات لها ابواب بالنص
والاراضي لبعضها الى بعض منافذ بالكشف ودل عليه النقل
ايضا حيث دل حديث السوال في القبر فيما صححه ابن حبان
من حديث ابي هريرة على ان الميت يفتح له باب من ابواب النار
فيقال له هذا مقعدك الحديث وعند ابن ماجه بسند صحيح
فيفرج له فرجة قبل النار فينظر اليها الحديث وفي صحيح البخاري
من حديث انس فيقال له انظر الى مقعدك من النار قد ابدلك الله به
الحديث والنفوذ من اقطار السموات والارض بسلطان من الله
وتمكين منه غير ممنوع فتدخل منها وتقطع الاراضي والبحار
والجبال كما يشا الله العليم الحكيم القدير حتى تسجد وتستاذن
للرجوع فترجع الى المشرق في اي طريق يريده الله تعالى قبل ان
تومر بطلوعها من مغربها وقد روي عن ابن عباس ما يدل على
ان ذلك بواسطة الملايكة فقد ورد من حديثه عند ابي الشيخ
وابن مردويه في التفسير انها اذا غربت دفع بها الى السماء
السابعة في سرعة طيران الملايكة وتجلس تحت العرش فتستاذن

من اين توم بالطلوع ثم ينطلق بهما ما بين السما السابعة وبين
اسفل درجات الجنان في سرعة طيران الملايكة فتخد رجال
المشرق من سما الى سما الحديث وقوله وبين اسفل درجات
الجنان لان الكرسي ارض الجنة وسقفها عرش الرحمن كما ورد في
الحديث وجرم الكرسي هو الاعراف والكرسي فوق السابعة قال تعالى
وسع كرسيه السموات والارض والله اعلم وقال بعض اهل
الكشف ان سكان الطبقة الثانية من الارض مومنوا الجن
وسكان الثالثة مشركوا الجن ليس فيهما مومن وسكان الرابعة
الشياطين على انواع كثيرة وسكان الخامسة عفاريت الجن
والشياطين وهم رجل ابليس وسكان السادسة المردة
الذين لا يتحكمون لاحد من عباد الله وهم خيل ابليس وسكان
السابعة الحيات والعقارب كامثال الجبال واعناق البخت
وبعض زبانية جهنم وهي محتد ابليس انتهى ملخصا وعن ابن عمر
عند ابي الشيخ قال ان على الارض الرابعة وتحت الارض الثالثة
من الجن ما لو انهم ظهروا لكم لم تروا معهم نور الشمس الحديث
نعوذ بالله رب الفلق من شر ما خلق ومنه يظهر صحة اجرا حديث
طلوع الشمس وغروبها بين قرني الشيطان على ظاهره كما يوضحه
حديث ابن عباس عند ابن عساكر انها اذا ارادت الطلوع
يا تيها شيطان يريد ان يصدها عن الطلوع فتطلع بين قرنيه
فيحرقه الله تحتها الحديث ثم نقول قال المحقق الشمس
الفناري رحمه الله في المصباح عن المحقق الفرغاني قدس سره
ان كلا من العرش والكرسي اعتبر صورتهما المثالية تارة بحكم
المرتبة التي ظهرت الحيثية فيها فتسميا العرش والكرسي واعتبر
صورتهما الجسمانية المركبة من الطول والعرض والعمق فتسمى
العرش باعتبارها فلك الافلاك والفلك الاطلس والمحدد
ويسمى الكرسي باعتبارها فلك الكواكب والمنازل انتهى قال
وهذا هو التوفيق بين كلامي الشيخين اي الشيخ محيي الدين وتلميذه
الشيخ صدر الدين القونوي من ان الافلاك فوق السما السابعة
او بعضها في ظاهر قول الاول وانها دونها في ظاهر قول الثاني والله اعلم

وهذا

وهذا ما سبق الوعد به فيما اورده الشيخ قدس سره في الفتوحات
قال صورة الفلك المكوكب وقباب السموات وما تستقر عليه
وهي الارض والاركان الثلاثة والعمد التي يمسك الله بها القبة
والمعدن والنبات والحيوان والانسان انتهى

وفي ضحاه اي ضحى ذلك اليوم الذي تطلع فيه الشمس من مغربها
تخرجن بنون التوكيد الثقيلة للضرورة كما مر **الدابة** المذكورة
في قوله تعالى واذا وقع القول عليهم اخرجنا لهم دابة من الارض
تكلمهم ان الناس كانوا باياتنا لا يوقنون **بالخاتم** اي خاتم سليمان
وبالعصا اي عصى موسى **هابة** من الهبوب الذي من معانيه نشاط
كل ساير وسرعته على ما في القاموس فالمعنى مسرعة في سيرها
كما سيجي انها لا يدركها طالب ولا يعجزها هارب قال الحافظ

السخاوى فى القناعة واما خروج الدابة وخروجها فى اخر الزمان
من مكة اما من صدع فى الصفا وبه جزم غير واحد او من المروة
او من شعب جياد او من بعض اودية تهامة او من وراء مكة او من
مدينة قوم لوط وذلك فيما قيل ليلة جمع عند فساد الزمان
وتركهم اوامر الله وتبديلهم الدين الحق وتخرج كما فى بعض المرفوعات
او الموقوفات ثلاث خرجات من الدهر فتخرج من اقصى البادية ولا يدخل
ذكرها القرية يعنى مكة ثم تكمن زمانا طويلا ثم تخرج مرة اخرى
دون تلك فيعلو ذكرها فى البادية ويدخل ذكرها القرية يعنى مكة
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم بينما الناس فى اعظم المساجد
على الله حرمة واكرمها المسجد الحرام لم يرعهم الا وهى ترغو بين الركن
والمقام تنفض من راسها التراب فارفض الناس عنها شتى ومعا
وثبتت عصابة من المومنين وعرفوا انهم لم يعجزوا الله فبدات
بهم فجلت وجوههم حتى جعلتها كانها الكوكب الدرى وولت فى الارض
حتى لا يدركها طالب ولا ينجو منها هارب حتى ان الرجل ليعوذ منها
بالصلاة فتاتيه من خلفه فتقول يا فلان الان تصلى فيقبل
عليها فتسمه فى وجهه ثم تنطلق ويشترك الناس فى الاموال
ويصطحبون فى الامصار يعرف المومن من الكافر حتى ان المومن
ليقول يا كافر اقضنى حقى وحتى ان الكافر ليقول يا مومن اقضنى
حقى وفى رواية عند احمد تخرج دابة الارض ومعها عصى موسى
وخاتم سليمان فتخطم انف الكافر بالخاتم وتجلو وجه المومن
بالعصى حتى ان اهل الخوان الواحد ليجتمعون فيقول هذا يا مومن
ويقول هذا يا كافر وعن على رضى الله عنه انها دابة لها ريش
وزغب وحافر وما لها ذنب ولها لحية وانها تخرج حضر بمهملة
مضمومة ثم معجمة اى عدو الفرس الجواد اى السابق الجيد وما خرج
ثلثها وفى النهاية قيل طولها ستون ذراعا ذات قوائم ووبر
وقيل هى مختلفة الخلقة تشبه عدة من الحيوانات يتصدع جبل
الصفا فيخرج منه ليلة جمع والناس سايرون الى منى وقيل الى
ارض الطايف ومعها عصى موسى وخاتم سليمان عليهما الصلاة والسلام
لا يدركها طالب ولا يعجزها هارب تضرب المومن بالعصا وتكتب

فى وجهه

فى وجهه مومن وتطبع الكافر بالخاتم وتكتب فى وجهه كافر وعن
بعض المفسرين انها خلق عظيم يخرج من صدع فى الصفا لا يفوتها احد
تسم المومن فتنير وجهه وتكتب بين عينيه مومن وتسم الكافر
فيسود وجهه وتكتب بين عينيه كافر وقيل عن عبد الله بن عمرو
ابن العاص انها الجساسة المذكورة فى الحديث وعن ابن عباس انها
الثعبان الذى كان فى بير الكعبة فاختطفه العقاب وعن بعض
المتاخرين الاقرب ان تكون انسانا متكلما يناظر اهل البدع والكفر
ويجادلهم فينقطعوا فيهلك من هلك عن بينة ويحيى من حى عن بينة
لقوله تعالى تكلمهم انتهى كلام السخاوى المتعلق بالدابة اقول
لا حجة فى قوله تعالى تكلمهم لمن قال انها انسان متكلم فان الله تعالى
قادر على ان يجعل غير الانسان متكلما بكلام الانسان فانه الذى
انطق كل شىء فان ذلك ابلغ من الايات من كونها انسانا كما لا يخفى
وايضا انها تميز المومن من الكافر بامر تمييزا محسوسا فلا يبقى
للجدال والمناظرة معنى اذ بعد العيان لا احتياج الى البيان
ويوضح عدم كونها انسانا ما فى الدر المنثور من قوله واخرج
ابن المنذر عن ابن عباس الدابة مولفة ذات زغب وريش فيها
من الوان الدواب كلها وفيها من كل امة سيما وسيماها من هذه
الامة انها تكلم بلسان عربى مبين تكلمهم بكلامها واخرج ابن
ابى حاتم وابن مردويه عن ابن الزبير انه وصف الدابة فقال
راسها راس ثور وعينها عين خنزير واذنها اذن فيل وقرنها
قرن ايل وعنقها عنق نعامة وصدرها صدر اسد ولونها لون
نمر وخاصرتها خاصرة هرة وذنبها ذنب كبش وقوايمها قوايم
بعير كل مفصلين منها اثنى عشر ذراعا تخرج معها عصى موسى
وخاتم سليمان الحديث فى القاموس الايل كقنب وخلب وسيد
الوعل وهو تيس الجبل ومما ينا سب ايراده ما فى الدر المنثور
من قوله واخرج ابن ابى حاتم عن النزال بن سبرة قال قيل لعلى
ابن طالب ان ناسا يزعمون انك دابة الارض فقال والله ان
لدابة الارض ريشا وزغبا وما لى ريش ولا زغب وان لها
حافرا وما لى من حافر وانها لتخرج حضر الفرس الجواد ثلاثا

وما خرج ثلثاها انتهى وفرضيا السبيل قال في البحر واختلف
في ماهيتها وشكلها ومحل خروجها وعدد خروجها ومقدار ما يخرج
منها وما يفعل بالناس وما الذي يخرج به اختلافا مضطربا معارضا
بعضه بعضا ويكذب بعضه بعضا فاطرحنا ذكره انتهى اقول
اذا كانت الدابة جامعة لالوان الدواب كلها وسيما الامم كلهم
فالاوصاف المختلفة المتعارضة وكذلك الاشكال المختلفة
المتعارضة المتفرع عليها الاقوال المتعارضة في ماهيتها كلها
صادقة عليه من وجه وباعتبار فلا منافاة بين كونها قطعا عظيما
وكونها من الجساسة وكونها من الثعبان لان الجساسة التي
اخبر عنها تميم الداري حيث ركب في سفينة مع ثلاثين رجلا
لخم وجذام فلعب بهم الموج شهرا في البحر ثم الجاهم الى جزيرة
في البحر لا يعرفونها فجلسوا في قوارب السفينة فدخلوا الجزيرة
فلقيتهم دابة اهلب كثيرة الشعر فقالوا ويلك ما انت
فقالت انا الجساسة الى اخر القصة جاز ان تكون من الثعبان
المختطف شكله الله بذلك الشكل الذي راوه وانطقه بما
انطقه ثم اذا اراد الله اخراجه شكله بشكل جامع لجميع الوان
الدواب اعظم من شكله الاول لان المحل قابل والقدرة كاملة
شاملة ومن استحضر نحو قوله صلى الله عليه وسلم يحشر
ما بين السقط الى الشيخ الفاني المومنون منهم ابناء ثلاث وثلاثين
سنة في خلق ادم وحسن يوسف وقلب ايوب مردا مكحلين
اولي افانين قيل يا رسول الله كيف بالكافر قال يعظم للنار
حتى يصير غلظ جلده اربعين باعا حتى يصير ناب من انيابه
مثل احد رواه الطبراني في الكبير وابن مردويه عن المقداد
ابن معدي كرب كما في الجامع الكبير لم يستبعد من قدرة الله تعالى
ان يشكل دابة مخصوصة باشكال مختلفة كما وكيفا في اوقات
متعددة فيكون كل قول اخبارا عن بعض اشكالها في بعض
الاوقات والقول الجامع هو المخبر عن الشكل الجامع فصح ان يكون
الخلق العظيم والجساسة والثعبان وغير ذلك مما قيل فيها كلها
شيئا واحدا في الاصل يتشكل باشكال مختلفة في اوقات عديدة

حسب

حسب ما تقتضيه الحكمة البالغة ولكن من قال انه انشا
قد افصح عن مستنده وهو انما تكلم الناس وقد عرفت انه
ليس بناهض وانه استنباط معارض للوارد من غير مستند
معتمد فلا يلتفت اليه والله اعلم ثم نقول وحيث ورد
في المرفوع ان لها ثلاث خرجات من ثلاث محلات ومن المذكور
في الاصول ان العدد لا مفهوم له على ما في حاصل المحصول
واختاره البيضاوي في المنهاج حيث قال والتخصيص
بالعدد لا يدل على الزائد والناقص اي تخصيص عدد بالذكر
لا يدل على انتفاء الحكم الثابت له عن الزائد عليه والناقص
عنه فجاز ان يكون لها اكثر من ثلاث خرجات كل خرجة من
محل فيصح خروجها من كل محل ذكروه وكذلك الاختلاف في
طولها وغيره فان الاقل لا ينافي الاكثر بناء على ان العدد
لا مفهوم له ولا مانع ان تخرج بكل ما ذكر انها تخرج به وان تفعل
بالناس ما قيل وان كانت متعارضة ظاهرا لجواز ان تفعل
بكل طائفة امرا مخصوصا والله اعلم قال الحافظ السخاوي
في كلامه على الايات الخمسة المذكورة اعني خروج الدجال
ونزول عيسى وفتح ياجوج وماجوج وخروج الدابة وطلوع
الشمس من مغربها وبالجملة فالوارد في كون اول الايات
خروجا طلوع الشمس من مغربها وخروج الدابة مع صحته
لا ينافيه الوارد في كون اولها الدجال ونزول عيسى وخروج
ياجوج وماجوج لحمله فيهما على الامور المالوفة لانه شيء
مشاهد بخلافه فيهما فليس بمالوف بل هو مخالف للعادات
المستقرة اذ خروج الدابة على شكل غريب غير مالوف ومخاطبتها
الناس ووسمها اياهم بالايمان والكفر امر خارج عن مجاري
العادات وذاك اول الايات الارضية كما ان طلوع الشمس من
مغربها على خلاف عادتها المالوفة اول الايات السماوية
فهذا اول بهذا التاويل واخر على الاطلاق كما مشى عليه الحاكم
واقره تلميذه البيهقي ناصر السنة ثم جنح اليه ابن كثير ووقوعها
مترادفة كالحامل المتم اي التي شارفت الوضع قال شيخنا

يعني الحافظ بن حجر العسقلاني والذي ترجح من مجموع الاخبار
ان خروج الدجال اول الايات العظام المؤذنة بتغير الاحوال
العامة في معظم الارض وينتهي بموت عيسى وان طلوع الشمس
من المغرب اول الايات العظام المؤذنة بتغير احوال العالم
العلوي وينتهي ذلك بقيام الساعة فلعل خروج الدابة يقع
في ذلك اليوم الذي تطلع فيه الشمس من المغرب وقد ثبت
انهما اعني طلوع الشمس وخروج الدابة ضحى اول الايات
فايهما خرج قبل فالاخر منه قريب قال الحاكم والذي يظهر ان
طلوع الشمس يسبق خروج الدابة ثم تخرج الدابة في ذلك اليوم
او الذي يقرب منه قال شيخنا والحكمة فيه ان عند طلوع
الشمس من المغرب يغلق باب التوبة وتخرج الدابة تميز المؤمن
من الكافر تكميلا للمقصود من اغلاق باب التوبة واما قوله
صلى الله عليه وسلم اول اشراط الساعة نار تحشر الناس
من المشرق الى المغرب فقد جا في حديث عند مسلم انها اخر
الايات ولفظه اطلع النبي صلى الله عليه وسلم ونحن نتذاكر فقال
ما تذكرون قالوا نذكر الساعة قال انها لن تقوم حتى تروا قبلها
عشر ايات فذكر الدخان والدجال والدابة وطلوع الشمس
من مغربها ونزول عيسى بن مريم وياجوج وماجوج وثلاثة
خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة
العرب واخر ذلك نار تخرج من اليمن فتطرد الناس الى المحشر
ويجمع بينهما بان اخريتها باعتبار ما ذكر معها من الايات واوليتها
بانها اول الايات التي لا شي بعدها من امور الدنيا اصلا بل يقع
بانتهائها النفخ في الصور بخلاف ما ذكر معها فانه يبقى بعد كل اية
منها اشيا من امور الدنيا الى هنا كلام السخاوي اقول ما جا في
حديث مسلم نار تخرج من اليمن فتطرد الناس الى المحشر الذي هو
ارض الشام وما في الحديث السابق عليه نار تحشر الناس من المشرق
الى المغرب ولا شك ان المخرج والمحشر في الحديث الاول غير المخرج
والمحشر في الثاني واختلاف محل الخروج مع اختلاف المحشر يدل
على ان النار الاولى غير الثانية وان كان علم الله سبق بان الواقع

نار ان

نار ان فلا منافاة ولا حاجة الى الجمع الذي ذكره السخاوي
والله اعلم وان لم يكن في علم الله الا نار واحدة فجمع السخاوي موجه
لان الريح التي تهب فتقبض ارواح المؤمنين بعدها كما سياتي
وكذلك ما تضمنه حديث ابي هريرة عند الحاكم اخر من يحشر
راعيان من مزينة يريدان المدينة ينعقان بغنمهما فيجدانها
وحوشا حتى اذا بلغا ثنية الوداع خرا على وجوههما انتهى وهو انقلاب
غنمهما وحوشا بعدها ايضا لكونه يعقبه خرورهما على وجوههما
اما من الصعقة عند النفخة الاولى كما في السراج المنير او من هبوب
تلك الريح والله اعلم واما الجمع بين حديث تخرج نار قبل يوم القيامة
من حضرموت فتسوق الناس وفي لفظ تخرج نار من قعر عدن ترحل
الناس الى المحشر وحديث نار تحشر الناس من المشرق الى المغرب
فبان يقال ان الشام الذي هو المحشر مغرب بالنسبة الى المشرق
فيكون ابتداء خروجها من قعر عدن من اليمن فاذا خرجت بعثت
الى المشرق فتحشر اهله الى المغرب الذي هو الشام وهو المحشر
ايضا والله اعلم ثم قال السخاوي وبعد موت عيسى صلى الله عليه
وسلم تهب ريح فتقبض ارواح المؤمنين وقد ثبت في الصحيح ان
الله يبعث ريحا من اليمن وفي رواية من قبل الشام فان في حديث
يخرج الدجال في امتي فيبعث الله عيسى بن مريم فيطلبه فيهلكه
ثم يمكث الناس سبع سنين ثم يرسل الله ريحا باردة من قبل الشام
فلا يبقى على وجه الارض احد في قلبه مثقال ذرة من خير من ايمان
الا قبضته الحديث قال السخاوي ولا مانع من المجي منهما معا
او يكون ابتداؤها من احد الاقليمين ثم تجي من الاخر ويتصل ذلك
وينتشر وتلك الريح الين من الحرير فلا تدع احدا في قلبه مثقال
حبة من ايمان الا قبضته ثم قال نقلا عن النووي واما الحديث
الاخر لا تزال الطايفة من امتي ظاهرين على الحق الى يوم القيامة
حتى ياتي امر الله فليس مخالفا لها لان معناه انهم لا يزالون على الحق
حتى تاتيهم هذه الريح اللينة قرب القيامة وعند تظاهر اشراطها
فاطلق فيه بقاءهم الى قيام الساعة على اشراطها ودنوها المتناهي
في القرب قال وقريب منه قال شيخنا امر الله هو هبوب تلك

الريح الاتى بعد وقوع الايات العظام التى يعقبها قيام الساعة
ولا يتخلف عنها الا شيا يسيرا فيكون الظهور قبل هبوبها فامابعده
فلا يبقى الا الشرار وليس فيهم مومن فعليهم تقوم الساعة وعلى
هذا فاخر الايات المؤذنة بقيام الساعة هبوب تلك الريح انتهى
وعند ذا اى عند وقوع اول اية من هذه الايات العظام المشهورة
بقرينة ما ياتى **تتابع الايات** قال السخاوى وثبت ان الايات
العظام مثل السلك اذا انقطع تناثر الخرز بسرعة بل قيل كما فى
مرسل لابى العالية ان بين اول الايات واخرها ستة اشهر
يتتابعن كتتابع الخرزات فى النظام وفى موقوف عن ابى هريرة انها
ثمانية اشهر ويشهد لتواليها الايات خرزات منظومات فى سلك
اذا انقطع السلك تبع بعضها بعضا وفى رواية بين يدى
الساعة عشر ايات كالنظم فى الخيط اذا سقط منها واحدة توالت
قال وبهذا كله يستدل على عدم صحة دفع يبقى الناس بعد
طلوع عشرين ومائة سنة ولكن يمكن الجواب بانها تمر مرورا
سريعا كمقدار مرورها اشهرا قبل ذلك وقد صح فى المرفوع لا تقوم
الساعة حتى يكون السنة كالشهر وفيه واليوم كاحتراق السعفة
واليه الاشارة فى بعض الروايات يتقارب الزمان وينقص
السنين انتهى **ويتلها** اى يتلوها من التلو كالسمو وهو المتبع
وحذف الواو للضرورة اى ويتبع تلك الايات العظام المتتابعة
التى بين يدى الساعة وهو قرينة على ان المشار اليه بذا فيما
سبق من قوله وعند ذا تتابع الايات وقوع اول الايات كما مر
تفسيره به **النفخ** اى نفخ اسرافيل فى الصور النفخة الاولى التى
للصعق فلا يسمعه احد الا اصغى واول من يسمعه رجل يلوط حوضه
فيصعق ثم لا يبقى احد الا صعق الا من شاء الله فعلى هذا فقوله **لمن قد
ماتوا** تعبير عن المستقبل بالماضى لتحقق وقوعه اى لمن يريد الله
ان يصعقوا ويموتوا بتلك النفخة من الاحيا بقرينة قوله الاتى ثم
تليها نفخة القيام وهو ظاهر **فهذه الجملة كلها ترى من قبل
نفخة القيام** التى هى النفخة الثانية التى للاحياء من قد مات
لامرا فيه لمومن ثم تليها نفخة القيام التى يحيى الله بها كل ميت

يحشروا

ليحشروا **لربنا بمحشر الانام** فقوله لربنا متعلق ليحشروا المحذوفا
مدلولا عليه بمحشر الانام او متعلق بالقيام ويوضحه قوله تعالى
يوم يقوم الناس لرب العالمين قال تعالى ونفخ فى الصور اى المرة
الاولى فصعق من فى السموات ومن فى الارض خروا ميتا او مغشيا
عليهم الا من شا الله الشهدا او جبريل وميكائيل وملك الموت
واسرافيل وحملة العرش او موسى روايات ويمكن ان الكل مستثنى
اذ لا منافاة ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام من قبورهم او حتى وقفون
ينظرون ومما ينبغى التنبيه عليه من الفوايد الغريبة ان الشيخ
محيى الدين قدس سره ذكر فى الباب ٣ لا من الفتوحات ان من
رجال الله اربعة انفس هم رجال الهيبة والجلال وهم الذين
يعدون الاوتاد الواحد من هولا الاربعة هو من استثنى الله تعالى
فى قوله ونفخ فى الصور فصعق من فى السموات ومن فى الارض الا
من شا الله الخ والله اعلم **وبين نفخ الموت والقيام مدة الاربعين**
بنقل حركة الهمزة الى اللام **من اعوام** فى الدر المنثور واخرج
البخارى ومسلم وابن جرير وابن مردوية عن ابى هريرة قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم بين النفختين اربعون
قالوا يا ابا هريرة اربعون يوما قال ابيت قالوا اربعون
شهرا قال ابيت قالوا اربعون عاما قال ابيت الحديث واخرج
ابن ابى داود فى البعث وابن مردوية عن ابى هريرة عن النبى
صلى الله عليه وسلم قال ينفخ فى الصور والصور كهيئة القرن
فصعق من فى السموات ومن فى الارض وبين النفختين اربعون
عاما الحديث **فصل نشر الذى يلقون بعد الموت من السوال**
اى سوال الملكين للميت فى القبر عن ربه وعن دينه وعن نبيه
كما فى رواية جابر بن عبد الله عند البيهقى وغيره وعن انس
رفعه عند الديلمى انهما يسالانه من ربك ومن نبيك وما
امامك وعن ابن عباس انه اذا قال فى جواب من نبيك محمد
يقال له وما علمك فيقول عرفته وامنت به وصدقته بما جاءه
من الكتاب وعن ابن عباس ايضا انه يقال له بعد قوله محمد
ما شهادتك فيقول اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا

رسول الله وعن ابن عباس ايضا انهما يقولان بعد قوله محمد وما
يدريك قال قرات كتاب الله وامنت به وصدقت وينتهرانه
عندها وهي اشد فتنة تعرض على المومن فينادي من السما ان قد
صدق عبدي الحديث وعن ابي هريرة فيقال له ما تقول في هذا
الرجل الذي كان فيكم يعني النبي صلى الله عليه وسلم فيقول اشهد
ان رسول الله جانا بالبينات من عند ربنا فصدقناه واتبعناه
فيقال صدقت الحديث والجواب الثبت عنه لمن ثبته الله بالقول
الثابت في الحياة الدنيا وفي الاخرة حق فيومن العبد به يقينا اي
يصدق بما سيل عنه من ربه ونبيه ودينه العبد الكامل الذي
هو المومن والموقن بما سيل عنه قبل موته تصديقا يقينيا لا ظنيا
ولا يقع في شك منه وباليقين ربنا يقينا يحفظنا حتى نكون من
الذين يثبتهم الله بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الاخرة
فنقول في الجواب اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله
صلى الله عليه وسلم وضده اي ضد التصديق بما سيل عنه من
ربه ونبيه يكون فيمن خذلا والله يحفظنا بلا حول ولا قوة
الا بالله العلي العظيم فانه قد انعم علينا وهدانا للاسلام والايمان
به وبرسوله وبجميع ما جا به من عند الله ونسال الله تمام نعمته
وقد قال صلى الله عليه وسلم من انعم الله عليه نعمة فاراد بقاها
فليكثر من قول لا حول ولا قوة الا بالله وايضا قد قال صلى الله
عليه وسلم ان الله عز وجل ليصدق عبده اذا قال لا اله الا الله
واذا قال لا حول ولا قوة الا بالله لم تمسه النار رواه الحاكم في
تاريخه واسماعيل بن عبد الغافر الفارسي في الاربعين والديلمي
عن ابي هريرة على ما في الجامع الكبير للسيوطي ومن لوازمه للشك
ان لا يكون مخذولا بل مصدقا فالقبر للكريم المومن الموقن ان اكرمكم
عند الله اتقاكم فكل تقي كريم وادنى مراتب التقوى هو التقوى من
الشرك فكل مومن موحد تقي فضلا لا وجوبا عليه سبحانه روضة
والعكس اي عكس الكريم المومن وهو المنافق والكافر فمنزلة في بقعة
ذلل وزلوع في المنطق فلا يصيب في الجواب فيترتب عليه العقاب
ونعوذ بالله من ذلك ونسال العفو والعافية والتثبيت امين

ووحصنة

ووحصنة يقال مكان دحض اي زلق فهو في معنى المزلة في الجامع
الكبير القبر حفرة من جهنم او روضة من رياض الجنة رواه
البيهقي في كتاب عذاب القبر عن ابن عمر اعاذنا الله من المكاره
وحال بيننا وبين كل كاره اي كل ذي كراهة اي كل ما له
نسبة الى الكراهة بتعلق كراهة النفس به فيرجع الى معنى
المكروه فالموت حق ثابتة لازمة لكل نفس قال تعالى كل نفس
ذايقة الموت وكذا السوال اي سوال الملكين قال السيوطي
في شرح الصدور قال القرطبي جا في رواية سوال ملكين وفي
اخرى ملك واحد ولا تعارض لجواز ان ياتي الاثنان ويكون
السايل احدهما قلت ويوضحه ان حديث جابر الذي فيه
جاه ملك شديد الانتهار فيه بعد روية مقعده فيقول
المومن دعوني ابشر اهلي بلفظ الجمع والله اعلم وفي حديث
انس رفعه يدخل منكر ونكير على الميت في قبره الخ قال
الحكيم الترمذي وسميا منكرا ونكيرا لان خلقهما لا يشبه خلق
الادميين ولا خلق الملايكة ولا خلق الهوام بل هما خلق
بديع وليس في خلقهما انس للناظرين قال السيوطي
وهذا يدل على ان الاسم منكر بفتح الكاف وهو المجزوم به
في القاموس ثم قال السيوطي قال الحليمي من اصحابنا في
منهاجه والذي يشبه ان يكون ملايكة السوال جماعة
كثيرة سمي بعضهم منكرا وبعضهم نكيرا ويبعث الى كل ميت
اثنان منهم كما كان الموكل عليه لكتابة اعماله ملكان انتهى
قلت ويحتمل ان يكون اثنين فقط ويبعد امثالهما عند
الاحتياج بتعدد الاموات فان الله مكن الملايكة للطافتها
من التمثيل والله اعلم ثم الاحاديث الدالة على سوال
الملكين لكل منسوب الى الاسلام او بلغته الدعوة تخصصها
احاديث وردت بان بعض الاموات لا ينالهم فتنة القبر
ولا ياتيهم الفتانان منهم الشهيد ومن لقي العدو فصبر
حتى يقتل او يغلب ومن مات مرابطا ملازما ثغور المسلمين
بنية الجهاد وحديث من مات مريضا مات شهيدا التصحيف

مرابطا باتفاق الحفاظ كما قال السيوطى ومن قرا سورة الملك
كل ليلة ومن قرا الم السجدة وتبارك قبل النوم ومن مات يوم
الجمعة او ليلة الجمعة قال الحكيم والصديقون وقال الحافظ
ابن حجر فى كتاب بذل الماعون فى فضل الطاعون ان الميت بالطعن
لا يسال لانه نظير المقتول فى المعركة وان الصابر فى الطاعون
محتسبا يعلم انه لا يصيبه الا ما كتب له اذا مات فيه بغير الطعن
لا يفتن ايضا لانه نظير المرابط قال السيوطى هو متجه جدا
وسيل الحافظ بن حجر عن الاطفال هل يسالون فاجاب بان
الذى يظهر اختصاص السوال بمن يكون مكلفا قال السيوطى
وحكى ابن القيم فى المسيلة قولين للحنابلة احدهما نعم والثانى لا
قال السيوطى والثانى هو الصحيح بل الصواب والجواب
عن دليل الاول انه صلى الله عليه وسلم صلى على صبى فقال
اللهم قه عذاب القبر ان المراد بالعذاب الوحشة والضغطة
التى تعم الاطفال وغيرهم لا العقوبة ولا السوال قال
وقد قال النسفى فى بحر الكلام الانبيا واطفال المومنين
ليس عليهم حساب ولا عذاب القبر ولا سوال منكر ونكير
وقد جزم اصحابنا الشافعية بان الطفل لا يلقن وهو دليل
على ان الاطفال لا يسالون والله اعلم قال السيوطى رحمه الله
واخرج ابو نعيم فى الحلية عن عبد الله بن الشخير قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم من قرا قل هو الله احد فى مرضه
الذى يموت فيه لم يفتن فى قبره وامن من ضغطة القبر وحملته
الملايكة يوم القيامة باكفها حتى تجيزه من الصراط الى الجنة
انتهى وفى الدر المنثور واخرج البخارى ومسلم وابو داود
والنساى وابن مردوية من طريق قتادة عن انس قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان العبد اذا وضع
فى قبره وتولى عنه اصحابه انه ليسمع قرع نعالهم ياتيه ملكان
فيقعدانه فيقولان له ما كنت تقول فى هذا الرجل زاد ابن
مردوية الذى كان بين اظهركم الذى يقال له محمد قال فاما
المومن فيقول اشهد انه عبد الله ورسوله فيقال له

انظر

انظر الى مقعدك من النار قد ابدلك الله به مقعدا من الجنة
قال النبى صلى الله عليه وسلم فيراهما جميعا قال قتادة وذكر
انه يفسح فى قبره له سبعون ذراعا ويملا عليه خضرا الى يوم
يبعثون واما الكافر والمنافق فيقال له ما كنت تقول فى هذا
الرجل فيقول ما ادرى كنت اقول ما يقول الناس فيقال
لا دريت ولا تليت ويضرب بمطارق من حديد ضربة فيصيح
صيحة يسمعها من يليه الا الثقلين وفى الجامع للسيوطى فتنة
القبر فى فاذا سيلتم عنى فلا تشكوا رواه الحاكم عن عايشة
وعند احمد والبيهقى بسند صحيح من حديث عايشة فاما
فتنة القبر فبى تفتنون وعنى تسيلون الحديث واخرج
الطبرانى عن ابى رافع ان رسول الله صلى الله عليه وسلم مر
على قبر فقال اف اف فقلت يا رسول الله بابى انت وامى
ما معك غيرى فمنى افففت قال لا ولكنى اففت من صاحب
هذا القبر الذى سيل عنى فشك فى وعن ابى رافع ايضا عند
البزار والطبرانى والبيهقى قال بينما انا مع رسول الله صلى الله
عليه وسلم فى بقيع الغرقد وانا امشى خلفه اذ قال لا هديت
ولا اهتديت قلت على يا رسول الله قال لست اياك اريد
ولكن اريد صاحب هذا القبر سيل عنى فزعم انه لا يعرفنى
فاذا قبر مرشوش عليه ما حين دفن صاحبه اقول وما روى
اكثروا من الصلاة على فان اول ما تسالون فى القبر عنى فيه
اشارة الى ان من اكثر من الصلاة عليه لم يشك فيه ذلك
اليوم ويشير اليه قوله صلى الله عليه وسلم يا ايها الناس
ان انجاكم يوم القيامة من اهوالها ومواطنها اكثركم على صلاة
فى دار الدنيا الحديث رواه الديلمى عن انس اللهم فصل على سيدنا
محمد وعلى اله وصحبه وعلى ساير الانبيا والمرسلين عدد خلقك
ورضى نفسك وزنة عرشك ومداد كلماتك كلما ذكرك الذاكرون
وغفل عن ذكرك الغافلون وسلم تسليما واخرج الحكيم عن سفين
الثورى قال اذا سيل الميت من ربك ترايا له الشيطان فى صورة
فيشير الى نفسه اى انا ربك قال الحكيم ويويده من الاخبار

قوله صلى الله عليه وسلم عند دفن الميت اللهم اجره من الشيطان
اى وهو ما رواه ابن ماجه والبيهقى عن سعيد بن المسيب عن ابن
عمر مرفوعا فلو لم يكن للشيطان هناك سبيل ما دعا النبى صلى الله
عليه وسلم بذلك انتهى قلت يحتمل انه لهذا يقال له كما فى حديث
ابى هريرة عند ابن ماجه هل رايت الله فيقول لا ينبغى لاحد
ان يرى الله الحديث فانه يجوز ان يراد هل رايت الله قبل الموت
او هل رايت الله الى الان فعلى الاول جوابه ظاهر وعلى الثانى
يكون معناه لا ينبغى ان يرى اى على هذا الوجه المشهود فى القبر
الان لانه ابتلاء وفتنة فلا يكون المشير الى نفسه بانه الرب ربا
لا مطلقا والله اعلم والبعث قال تعالى واقسموا بالله جهد ايمانهم
لا يبعث الله من يموت بلى وعدا عليه حقا ولكن اكثر الناس لا يعلمون
ليبين لهم الذى يختلفون فيه وليعلم الذين كفروا انهم كانوا
كاذبين انما قولنا لشىء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وقال
تعالى اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة فاذا هو خصيم مبين
وضرب لنا مثلا ونسى خلقه قال من يحيى العظام وهى رميم
قل يحييها الذى انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم وفى الدر
المنثور اخرج ابن جرير وابن المنذر وابن ابى حاتم والاسماعيلى
فى معجمه والضيا فى المختارة والحاكم وصححه وابن مردويه والبيهقى
فى البعث عن ابن عباس قال جا العاصى ابن وايل الى رسول الله
صلى الله عليه وسلم بعظم حايل ففته بيده فقال يا محمد ايحيى
الله هذا بعد ما ارى قال نعم يبعث الله هذا ثم يميتك ثم يحييك
ثم يدخلك نار جهنم فنزلت الايات من اخر يس اولم ير الانسان
الى اخر السورة اقول وهذا نص صريح فى الحشر الجسمانى لا يقبل
التاويل اصلا وثم فى قوله صلى الله عليه وسلم نعم يبعث الله هذا
ثم يميتك لترتيب الاخبار لا لترتيب الحكم على حد قولهم بلغنى
ما صنعت اليوم ثم ما صنعت امس اعجب اى ثم اخبرك ان الذى
صنعته امس اعجب ففى الحديث نعم يبعث الله هذا ثم اخبرك
انه يميتك الخ والميزان قال الجلال الدوانى رحمه الله وهو عبارة
عما يعرف به مقادير الاعمال وليس علينا البحث عن كيفيته بل نؤمن

به ونفوض كيفيته الى الله تعالى ثم قال الميزان عند بعض
السلف واحد له كفتان ولسان وساقان وروى فى الحديث وذكره
بلفظ الجمع فى قوله تعالى ونضع الموازين للاستعظام وقيل لكل مكلف
ميزان قال وقيل يوزن صحايف الاعمال وقيل يجعل الحسنات اجساما
نورية والسيئات اجساما ظلمانية انتهى وقال الحافظ ابن حجر العسقلانى
فى فتح البارى فى باب قول الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم
القيامة من كتاب التوحيد وهو اخر ابواب الجامع الصحيح للبخارى
ما نصه واختلف فى ذكره هنا بلفظ الجمع هل المراد ان لكل شخص ميزانا
او لكل عمل ميزانا فيكون حقيقة او ليس هناك الا ميزان واحد والجمع
باعتبار تعدد الاعمال او الاشخاص ويدل على تعدد الاعمال قوله
تعالى ومن خفت موازينه ويحتمل ان يكون الجمع للتفخيم كما فى قوله
تعالى كذبت قوم نوح المرسلين مع انه لم يرسل اليهم الا واحد قال
والذى يترجح انه ميزان واحد ولا يشكل بكثرة من يوزن عمله لان
احوال القيامة لا يكيف باحوال الدنيا بحال ثم قال قال ابو اسحاق
الزجاج اجمع اهل السنة على الايمان بالميزان وان اعمال العباد
توزن يوم القيامة وان الميزان له لسان وكفتان يميل بالاعمال
ثم قال واخرج ابو القاسم اللالكائى فى السنة عن سلمان قال يوضع
الميزان وله كفتان لو وضع فى احديهما السموات والارض ومن فيهن
لوسعته وقال الطيبى قيل انما توزن الصحف واما الاعمال
فانها اعراض فلا توصف بثقل ولا خفة والحق عند اهل السنة ان
الاعمال حينئذ تجسد او تجعل فى اجسام فتصير اعمال الطايعين
فى صورة حسنة واعمال المسيئين فى صورة قبيحة ثم توزن ورجح
القرطبى ان الذى يوزن الصحايف التى تكتب فيها الاعمال ونقل عن
ابن عمر قال يوزن صحايف الاعمال قال فاذا ثبت هذا فالصحف
اجسام فيرتفع الاشكال ويقويه حديث البطاقة الذى اخرجه
الترمذى وحسنه والحاكم وصححه وفيه فتوضع السجلات فى كفة
والبطاقة فى كفة انتهى قال ابن حجر والصحيح ان الاعمال هى التى توزن
وقد اخرج ابو داود والترمذى وصححه وابن حبان عن ابى الدردا
عن النبى صلى الله عليه وسلم قال ما يوضع فى الميزان يوم القيامة

انقل من خلق حسن وفي حديث جابر رفعه يوضع الميزان يوم القيامة
فتوزن الحسنات والسيئات فمن رجحت حسناته على سيئاته
مثقال حبة دخل الجنة ومن رجحت سيئاته على حسناته مثقال
حبة دخل النار قيل فمن استوت حسناته وسيئاته قال اولئك
اصحاب الاعراف اخرجه خيثمة في فوائده وعند ابن المبارك في
الزهد نحوه موقوفا الى هنا كلام الحافظ ابن حجر في فتح الباري
اقول وبالله التوفيق الذي قاله القرطبي من ان صحايف الاعمال
اذا كانت هي الموزونة وهي اجسام ارتفع الاشكال فيه نظر وذلك
لان الصحف ليست محسوسة في الدنيا بالضرورة ويوضحه ما اخرج
ابو نعيم والديلمي عن معاذ بن جبل مرفوعا ان الله لطف الملكين
الحافظين حتى اجلسهما على الناجذين وجعل لسانه قلمهما وريقه
مدادهما واخرج ابن ابي الدنيا في الصمت عن علي قال لسان
الانسان قلم الملك وريقه مداده اوردهما السيوطي في الدر
المنثور في قوله تعالى اذ يتلقى المتلقيان عن اليمين وعن الشمال
قعيد ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد ولا شك ان الانسان
ليس في وسط فمه صحيفة محسوسة فهي صحيفة معنوية اي
غير محسوسة عادة في الدنيا فان قال انها تتجسد في الاخرة
وتظهر في صورة الاجسام فقد لزمه القول بتجسيد المعاني
وجعل غير المحسوس عادة محسوسا ومن لا يقول به في الاعمال
لا يقول به في الصحف ايضا بلا شبهة فالاشكال باق عنده ومن
قال به في الاعمال لا يحتاج الى هذا والله اعلم وقال الحافظ السيوطي
رحمه الله في رسالة له سماها المعاني الدقيقة في ادراك الحقيقة
العظمى جوابا عما استشكله بعضهم من تجسد الاعمال وتجسد
الموت حيث يجاء به في صورة كبش ويذبح ما نصه اقول
التحقيق الشامل لذلك ولغيره ان جميع المعاني المعقولة عندنا
متصورة عند الله تعالى بصورة الاجسام ومتشخصة بصورة
الاشخاص وان كنا لا نحس ذلك لكوننا محجوبين عنه وقد عد ارباب
الحقيقة نفعنا الله بهم وحشرنا في زمرتهم من وجوه الكشف
الاطلاع على صورة المعاني المعقولة في هيئة الاجسام المشخصة

قال وهذا الذي ذكروه وجدت الاحاديث النبوية ناطقة به
وشاهدة له وذكر ايضا ان رويا المنام من ذلك فان الرائي يرى في
منامه اجساما فتاول باعراض فتلك الاجسام المرئية هي صورة
تلك الاعراض المعبر عنها في عالم الملكوت قال وها انا اسرد الاحاديث
حديثا حديثا في هذه الكراسة لينتفع بها من يقف عليها وبالله
التوفيق ثم ساق احاديث في تجسد الايمان والسكينة والصلاة
والصيام والذنوب والخطايا والرحم والاذكار واللعنة والمعروف
والمنكر والايام وغير ذلك فجزاه الله عنا وعن المسلمين خيرا اقول
من تامل تلك الاحاديث وما في معناها مما لم يذكر السيوطي في تلك
الرسالة وذكرها في سائر كتبه لا ينبغي ان يتوقف في التصديق بتجسد
الاعمال اصلا واذا فلا اشكال في وزن الاعمال وان كانت اعراضا
في موطن صدورها عن العامل وعالم الحس فانها تتجسد في عالم المثال
بعد ما تصدر عن عاملها ومرتبة عالم المثال بين عالم الارواح وعالم
الحس ونسبة الانسان الى عالم المثال نسبة الجداول الى النهر
العظيم الذي منه تفرعت فلهذا تتجسد المعاني في خيال الانسان
ايضا قال بعض المحققين ان حقيقة البرزخ حاجز معقول بين
متجاورين ليس عين احدهما وفيه قوة كل منهما كالخط الفاصل
بين الظل والشمس وليس الا المثال قال والى مثل هذه الحقيقة
يصير الانسان في نومه وبعد موته فيرى الاعراض صورا قائمة
بانفسها تخاطبه ويخاطبها اجسادا حاملة ارواحا لا يشك فيها
والمكاشف يرى في يقظته ما يراه النائم في نومه والميت بعد موته
كما يرى في الاخرة صور الاعمال توزن مع انها اعراض ويرى الموت
كبشا املح مع ان الموت نسبة مفارقة عن اجتماع ومن الناس
من يدركه بعين الحس ومنهم من يدركه بعين الخيال اعني في حال
اليقظة واما في حال النوم فبعين الخيال قطعا انتهى قال السيوطي
واخرج سعيد بن منصور عن عبد الله بن ابي اوفى قال كنا مع
رسول الله صلى الله عليه وسلم في الصلاة فجاء رجل حتى دخل
الصف فقال الله اكبر كبيرا والحمد لله كثيرا وسبحان الله بكرة
واصيلا فلما قضى النبي صلى الله عليه وسلم الصلاة قال لقد

رايت كلاملك يصعد الى السما حتى فتح بابا فدخل فيه فهذا روية
المكاشف المعصوم بتجسد الاعراض في اليقظة وللاوليا نصيب
من ذلك ورائه والاحاديث في تجسد الاعمال كثيرة والسيوطي اورده
طرفا منها في رسالته المذكورة وفي الدر المنثور في قوله تعالى اليه
يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه وفي الجامع الكبير وغير ذلك
من كتبه كما في كتب غيره منها قوله عليه الصلاة والسلام ما قال عبد
لا اله الا الله الا فتحت له ابواب السما حتى تفضي الى العرش وبالجملة
كل من نظر فيها علم باذن الله ان الاعمال تتجسد عند ما تصدر عن
عاملها لوقتها من غير تاخر كل عمل بصورة تليق به في حكمة الله تعالى
وكلما كان كذلك فلا اشكال في وزنها اصلا فاضمحل شبهة المعتزلة
انها اعراض وقد عدمت فلا يمكن اعادتها وعلى تقدير اعادتها لا يمكن
وزنها وعلى تقدير امكانه فمقاديرها معلومة لله تعالى فوزنها عبث
ووجه الاندفاع ظاهر فانها اعراض في موطن الحس خاصة لا مطلقا
والله قادر ان يجعل ما هو عرض في الحس جوهرا في عالم المثال
وانعدامها في عالم الحس لا ينافي وجودها في عالم المثال ولا مانع من
كون شي جوهرا وعرضا باعتبار ظهوره في موطنين مختلفين او لا يرى
الى قولهم ان الصورة الذهنية كصورة البيت في ذهن المهندس صورة
عرضية قايمة بالنفس ثم اذا ابرزها في صورة الجدران والسقف
صارت صورة جوهرية والبيت البيت وهو عرض في الذهن جوهر
في الخارج وكلما كان كذلك لم يبق شبهة في صحة وزنها لكل عاقل
منصف فان قلت كيف يكون البيت عرضا في الذهن وجوهرا
في الخارج وقد قالوا ان التحقيق ان المرتسم في العقل ماهية الاشيا
موجودة بوجود ظلي غير اصيل لا صورها واشباحها المخالفة
بالحقيقة لماهياتها فالجوهر حال وجوده في الذهن جوهر ايضا
لا شبح جوهر مخالف له في الحقيقة قلت معنى قولهم الجوهر
حال وجوده في الذهن جوهر ان الصورة الذهنية للجوهر صورة
حقيقة جوهرية اي صورة حقيقة اذا وجدت في الخارج كانت
لا في موضوع لان الصورة حال كونها في الذهن صورة جوهرية
لانها مرتسمة في الذهن وكيفية قايمة بالنفس فهي موجودة

في موضوع اي حالة في محل يقومها غير متقومة بنفسها والجوهر انما عرفوه
بانه ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع فكونه لا في موضوع
مشروط بحالة وجوده في الخارج وهو لا ينافي كونه في موضوع حال وجوده
في الذهن فالصورة الذهنية للجوهر عرض قايم بالذهن مع انها صورة
حقيقة جوهرية اي صورة حقيقة اذا وجدت في الخارج كانت متقومة
بنفسها لا بمحل يقومها وان كانت غير متقومة بنفسها اذا وجدت
في الذهن ومنه يظهر التطبيق بين المذهبين وهما القول بان الموجود
في الذهن ماهيات الاشيا بوجود ظلي والقول بان الموجود فيه صورها
واشباحها المخالفة بالحقيقة لماهياتها لان الصور الذهنية للجواهر
من حيث انها موجودة في الذهن ليست موجودة الا في موضوع فهي
من تلك الحيثية مخالفة لما هو متقوم بنفسه من حيث انه متقوم
بنفسه وان كان كل منهما صورة حقيقة واحدة فان تلك الحيثية
الواحدة اعني الجوهرية انما تقتضي تقوم الصورة بنفسها اذا كانت
خارجية لا مطلقا ومنه يظهر ايضا اندفاع الاشكال الوارد على مذهب
التحقيق وهو انه كيف يتحد الجوهر والعرض بالماهية والمقولات
العشر اجناس عالية متباينة بالذات والجواب ان المحال كون
الصورة الذهنية جوهرا وعرضا في حالة واحدة وهي كونها في الذهن
لا كونها عرضا في الذهن جوهرا في الخارج فانه لا استحالة فيه بل
هو الواقع كما تبين وبالله التوفيق والله اعلم ثم اقول من اعتقد
ان الله كان ولم يكن شي غيره فلم يكن في الازل للاشيا وجود خارجي
وانما كانت معان ثابتة في علم الله ثم ان الله ابرزها في الوجود
الخارجي على هذا النظام المحسوس من السموات والارض وما بينهما
كيف يليق منه ان يتوقف في تجسيد المعاني وما ثم في الوجود الكوني
الجوهري الا معان تجسدت بقدرة الله الكاملة الشاملة على اختلاف
طبقاتها وتفاوت مراتب مقتضياتها في اللطافة والكثافة والعلو
والسفل وغير ذلك وعلى هذا قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا
يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وقوله تعالى وان ليس للانسان
الا ما سعى وان سعيه سوف يرى ونحو ذلك من الايات وقوله صلى الله
عليه وسلم كلمتان حبيبتان الى الرحمن خفيفتان على اللسان

ثقيلتان في الميزان سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم ونحوه من الاحاديث كلها على ظاهرها والله اعلم واما ان مقاديرها معلومة فوزنها عبث فجوابه ان افعال الله ليست معللة بالاغراض ومع ذلك فالحكمة فيه ظاهرة وسيما اظهار العدل في ذلك الجمع الكثير والجم الغفير كما يشير اليه قوله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا الاية ويوضحه ما في الجامع الكبير عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى يعتذر الى ادم يوم القيامة بثلاث معاذير الى ان قال ويقول له يا ادم قد جعلتك اليوم حكما بيني وبين ذريتك قم عند الميزان فانظر ما يرفع اليك من اعمالهم فمن رجح منهم خيره على شره مثقال ذرة فله الجنة حتى تعلم اني لا ادخل النار منهم الا ظالما رواه الحكيم ومما يناسب ايراده ما اخرج ابو القسم اللالكائي في كتاب السنة عن حذيفة موقوفا ان صاحب الميزان يوم القيامة جبريل اورده الحافظ في فتح الباري رحمه الله والنكال عذاب القبر الثابت بالكتاب والسنة بما له اي كل من الامور المذكورة حق ملتبسا بما له اي لكل من الامور المذكورة من حقه المسموع من الاله بواسطة الرسول الذي لا ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى شارع المشروع اي كل منها حق على الوجه المفصل في المسموع من نصوص الكتاب والسنة لا مر بعض ذلك ثم الصراط وعبور الخلق جميعهم عليه وعد الصدق اشارة الى قوله تعالى وان منكم الا واردها كان على ربك حتما مقضيا على القول بان المراد بالورود هو المرور على الصراط والصراط جسر ممدود على متن جهنم ادق من الشعر واحد من السيف اعلاه نحو الجنة دحض مزلة وعليه حسك كحسك السعدان وكلاليب وخطاطيف تخطف الناس يمينا وشمالا يحمل الناس عليه يوم القيامة فيستجيزون عليه على تفاوت مراتبهم فمنهم كالبرق وكطرفة العين وكمر الريح وكاجاويد الخيل والركاب وشد اعلى الاقدام ومنهم من يسعى سعيا ومنهم من يمشي مشيا ومنهم من يحبو حبوا ومنهم من يزحف زحفا فناج مسلم ومخدوش به ثم ناج ومخدوش مرسل ومطروح فيها ومحتبس به ومنكوس فيها كما ورد كل ذلك في الاحاديث قال

النووي في شرح مسلم وقد اجمع السلف على اثباته وهو جسر على متن جهنم يمر عليه الناس كلهم فالمؤمنون ينجون على حسب منازلهم والاخرون يسقطون فيها عافانا الله الكريم انتهى قال الجلال الدواني في شرحه للعقائد العضدية يجوز عليه جميع الخلائق من المومنين والكفار وعلى ذلك حمل قوله تعالى وان منكم الا واردها انتهى وفسر الورود بالدخول وبالمرور على الصراط وبالاشراف والاطلاع عليها والقرب منها على حد قوله ولما ورد ماء مدين كما في البدور السافرة للسيوطي قال والاول رجحه النووي والثاني رجحه القرطبي انتهى اقول ولا منافاة فان الصراط على ما في حديث المواقف الخمسين في يوم القيامة الحديث الطويل الذي خرجه ابو بكر النقاش عن علي بن ابي طالب قد غاب في جهنم مقدار اربعين الف سنة وحيث اذا مروا على الصراط صدق انهم دخلوا النار وانهم استشرفوا عليها وانهم مروا على الصراط ولكن في البدور المنثورة ما يدل على ان الورود اذا فسر بالدخول او الاستشراف فالاية على عمومها من غير تخصيص وان فسر بالمرور على الصراط كانت من العام المخصص لمخصص منفصل وذلك انه قال واخرج الحارث بن ابي اسامة وابن جرير بسند حسن عن ابن عباس قال اذا كان يوم القيامة مدت الارض مد الاديم الى ان قال فلاهل السماء السابعة اكثر من اهل ست سموات ومن جميع اهل الارض بضعف فيجيء الله فيهم اي كما يليق بجلال ذاته والامم جثي صفوف فينادي مناد ستعلمون اليوم من اصحاب الكرم ليقم الحامدون الله على كل حال فيقومون فيسرحون الى الجنة ثم ينادي الثانية ستعلمون اليوم من اصحاب الكرم اين الذين كانت تتجافى جنوبهم عن المضاجع يدعون ربهم خوفا وطمعا ومما رزقناهم ينفقون فيقومون فيسرحون الى الجنة ثم ينادي الثالثة ستعلمون اليوم من اصحاب الكرم اين الذين لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله واقام الصلاة وايتاء الزكاة يخافون يوما تتقلب فيه القلوب والابصار فيقومون فيسرحون

الى الجنة فاذا اخذ من هولا ثلاثة خرج عنق من النار
فاشرف على الخلايق له عينان تنظران ولسان فصيح فيقول
انى وكلت منكم بثلاث بكل جبار عنيد فتلقطهم من الصفوف
لقط الطير حب السمسم فتجلس بهم فى جهنم ثم تخرج ثانية
فتقول انى وكلت منكم بمن اذى الله تعالى ورسوله فتلقطهم
من الصفوف لقط الطير حب السمسم فتجلس بهم فى جهنم
ثم تخرج ثالثة فتقول انى وكلت باصحاب التصاوير فتلقطهم
من الصفوف لقط الطير حب السمسم فتجلس بهم فى جهنم
فاذا اخذ من هولا ثلاثة ومن هولا ثلاثة نشرت الصحف
ووضعت الموازين ودعى الخلق الى الحساب انتهى وهو دليل
على ان الاصناف الثلاثة الذين تلتقطهم عنق من النار فتجلس
بهم فى جهنم يدخلون النار من غير ان يمروا على الصراط كما يوضح
اخر الحديث فاذا اخذ من هولا ثلاثة ومن هولا ثلاثة نشرت
الصحف ووضعت الموازين ودعى الخلق الى الحساب وذلك
ان حديث على بن الحسين موقوفا يدل صريحا على ان الناس اول
موقف لهم اذا خرجوا من قبورهم انهم يقومون على ابواب قبورهم
الف سنة ثم يساقون من ذلك الموقف الى المحشر فيقومون
على ارجلهم الف عام ثم يساق الخلق الى النور والظلمة فيقفون
فى تلك الظلمة الف عام ثم يساقون الى سرادقات الحساب
وهى عشر سرادقات يقفون فى كل سرادق منها الف سنة ثم
يحشرون الى اخذ كتبهم بايمانهم وشمايلهم فيحبسون عن ذلك
خمسة عشر موقفا كل موقف منها الف سنة ثم يقام الناس
فى قراة كتبهم الف سنة ثم يحشر الناس الى الميزان فيقفون
عند الميزان الف سنة ثم يدعى بالخلق الى الموقف بين يدى الله
فى اثنى عشر موقفا كل موقف منها مقدار الف سنة ثم يومر
بالخلايق الى الصراط فينتهون الى الصراط وقد ضربت عليه الجسور
على جهنم وهى سبع جسور يحبس على كل جسر الف سنة
ان قصروا فى شى مما يسال عنه عليها وعلى كل جسر منها عقبة
مسيرة ثلاثة الاف عام الف عام صعودا والف عام استوا والف

عام هبوطا وذلك قوله تعالى ان ربك لبالمرصاد الحديث
وعلى هذا فالصحف والموازين والحساب كلها مقدمة على الصراط
فاذا كان لقط الاصناف الثلاثة المذكورين قبل نشر الصحف
ووضع الموازين والحساب التى هى قبل الصراط كان اللقط قبل
الصراط بلا شك وكلما كان كذلك كان قوله تعالى وان منكم الا
واردها اذا فسر الورود بالمرور على الصراط كان عاما مخصصا
والله اعلم وحيث ان قول شيخنا ابقاه الله فى عافيته واعاد
علينا من بركاته اشارة الى هذه الاية على القول بتفسير الورود
بالمرور على الصراط الذى رجحه النووى رحمه الله كان مخصصا
تخصيصها فالمراد عبور جميع الناس الذين هم ما عدا الاصناف
الثلاثة رب سلم سلم وثبت اقدامنا على الصراط يوم تزل فيه
الاقدام ياذا الجلال والاكرام امين ومما يجب ان يصدق به كل
مكلف الحوض المذكور صفته فى الاحاديث الصحيحة الشهيرة
التى يحصل بمجموعها العلم القطعى فان ذلك رواه نيف وخمسون
صحابيا ويسمى كوثرا لكونه يمد من نهر الكوثر الذى فى الجنة اجمع
على اثباته السلف واهل السنة من الخلف قال الحافظ ابن حجر
ايراد البخارى احاديث الحوض بعد احاديث الشفاعة وبعد
نصب الصراط اشارة منه الى ان الورود على الحوض يكون بعد
نصب الصراط والمرور عليه واحتج عليه السيوطى بحديث
لقيط بن عامر الطويل فى البعث وغيره وفيه فتسلكون جسرا
من النار يطا احدكم الجمرة حس فيقول ربك اوانه الا فتطلعون
على حوض الرسول على اظما والله ناهلة رايتها قط الحديث
اخرجه عبد الله بن احمد فى زوايد المسند والطبرانى والحاكم
وغيرهم وذلك لقوله فتطلعون بالفا بعد قوله فتسلكون جسرا
ورد به على القرطبى وغيره فى قوله بان الحوض قبل الصراط قال
الحافظ ابن حجر ظاهر حديث مسلم ان الحوض يشخب فيه ميزابان
من الجنة ان الحوض بجانب الجنة لينصب فيه الما من النهر الذى
داخلها اى فيكون بعد الصراط والله اعلم
وكل مسلم يموت عاصيا ولم يتب من ذنبه فناجيا اى فيكون

ناجيا على التفصيل الاتى وهو قوله اما بعفو الله والغفران
اى غفرانه واللام نايب عن الضمير على حد قوله تعالى فان الجنة
هى الماوى اى ماواه على ما مر عند قوله خالق كل عامل والعمل قبل
دخول النار والهوان او بعده بقدر ما قضاه من الاستيفاء
او العفو قبل الاستيفا وذلك اى اسلامه الذى صار سببا
لنجاته وعدم خلوده فى النار بعد دخولها فضل الله اذ اتاه الايمان
وثبته عليه ثم انجاه بداذ وما كان لنفس ان تؤمن الا باذن الله
فمن اذن له فى الايمان ومكنه منه وشرح صدره للاسلام فقد
اتاه فضلا عظيما اللهم اتمم علينا نعمتك من فضلك يا من لا نهاية
لجوده امين وعنده اى عند خروجه من النار يود كل كافر فى
جهنم يراه خارجا من النار لو كان مسلما وما من ناصر لانه
ندامة على كفره حيث لا ينفعه الندم وهو اشارة الى ما فى الدر
المنثور من قوله واخرج الطبرانى فى الاوسط وابن مردويه بسند
صحيح عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان ناسا من امتى يعذبون بذنوبهم فيكونون فى النار ما شاء الله
ان يكونوا ثم يعيرهم اهل الشرك فيقولون ما نرى ما كنتم فيه
من تصديقكم نفعكم فلا يبقى موحد الا اخرجه الله من النار ثم قرا
رسول الله صلى الله عليه وسلم ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين
وفى معناه احاديث كثيرة فى الدر المنثور فى تفسير هذه الاية
ثم قوله وكل مومن يموت عاصيا ولم يتب وان كان شاملا لصاحب
الكبيرة لكنه لما كان محل نزاع المعتزلة وغيرهم نص عليه
وبسط فيه القول ليكون اوضح فى الفهم والاحتجاج فقال
فمن يكن مرتكبا كبيرة ومات والحال انه لم يتب فخذ تحريره
موافقا لنصوص الكتاب والسنة ولا تلتفت الى من خالف بانه
تحت المشية فيكون كيف يشا الله من عفوه او نقمة ترداه
تقرب منه شيا ويخرجن بنون التوكيد الخفيفة للضروره
بعد الاستيفا او قبله لا يخلدن فى النار كما زعمه المعتزلة ومن
يحذو حذوهم صحت بذلك اى بعدم خلوده فى النار سنة النبى
المصطفى المختار صلى الله عليه وعلى اله وصحبه اجمعين عدد

خلقه ورضى نفسه وزنة عرشه ومداد كلماته كلما ذكره
الذاكرون وغفل عن ذكره الغافلون وسلم تسليما فى غير ما حديث
منها حديث ابى ذر ما من عبد قال لا اله الا الله ثم مات على ذلك
الا دخل الجنة وان زنا وان سرق وان زنا وان سرق وان زنا وان
سرق وان رغم انف ابى ذر رواه وما فى معناه اشار بقوله وان يكن
زنا كذا وان سرق وشرب الخمر ورنق الحدق فى القاموس ارنق
الماء كدره كرنقه ورنقه ايضا صفاه والترنيق ادامة النظر انتهى
والكل صحيح ان يراد هنا لصحة ان يقال ان المعنى كدر الحدق بشوم
النظر الى المحرم بالنظر الى الاجل او صفاها عن الكدورة بالنسبة
الى حظه العاجل او ادام النظر الى المحرم كذلك قال الله فى الكتاب
حيث قال الله ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك
لمن يشا فان ما عدا الشرك داخل فيه والكبيرة قبل التوبة مما
عداه فهى داخلة تحت المشية قال فى شرح المواقف ولا يمكن التقييد
بالتوبة لان الكفر مغفور معها فيلزم تساوى ما نفى عنه الغفران
وما اثبت له وذلك مما لا يليق بكلام عاقل فضلا عن كلام الله انتهى
واذا علمت ان ما عدا الشرك داخل تحت المشية ظهر لك ان الوعيد
الوارد فى اصحاب الكباير فى الكتاب والسنة بما يدل على خلودهم
مقيد بالمشية وكلما كان كذلك لم يكن العفو عن الكبيرة بلا توبة
منافيا لقوله تعالى ما يبدل القول لدى فان حاصل جميع ما ورد فيهم
من الوعيد بالخلود فى جهنم ان كل صاحب كبيرة مات بلا توبة
فهو مخلد فى النار ان شا الله ذلك فاذا عفى عنه دل على انه لم يكن
شا خلوده فى الوعيد المخصوص به بل انما يشا عفوه وكلما كان كذلك
لم يكن فى العفو تبديل القول الذى هو الوعيد المذكور فى حقه بل
اظهار لما كان مخفيا تحت المشية المقيدة بذلك الوعيد
فاعرف ذلك وبالله التوفيق فلا تبال بعد اى بعد هذا ومثله من
نصوص الكتاب والسنة من مرتاب ومؤول يشبه المرتاب
حيث يأول فى غير محل التاويل فارغم بيه اى بقول الله ورسوله
الوارد فى ذلك ابى عن قبول الحق مع وضوحه جاحد
لوارد الكتاب فى المشاهد متعلق بارغم او بجاحد على التنازع

وقوله تحقيقا لرغم انفه كذلك قال الله ومن اصدق من الله
قيلا وقال الرسول الذى لا ينطق عن الهوى ان هو الا وحى
يوحى اذ اتاه الكتاب المشتمل على ذلك فان رجع الى الحق فذاك
والا فما عليك الا البلاغ فالرب لا يغادر من اصله حتى يكون
الله قد ادخله دفعة من عثاره بفضل وجنة الفردوس الفردوس
البستان يجمع كل ما يكون فى البساتين يكون فيه الكرم وقد
يونث عربية او رومية نقلت او سريانية كذا فى القاموس والمراد
به هنا مطلق البستان لا الفردوس المخصوص المذكور فى الحديث
انه اوسط الجنة فالاضافة بيانية والكرامة لاهلها حق وبابها
من الغمامة لاهلها وانها حاضرة للموجود اى مخلوقة موجودة
معدة للمكرم المودود الذى هو المومن الموحد كما نطقت به نصوص
الكتاب والسنة قال تعالى سابقوا الى مغفرة من ربكم وجنة
عرضها كعرض السما والارض اعدت للذين امنوا بالله ورسله
وقال تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات
والارض اعدت للمتقين بصيغة الماضى وهو دليل على انها معدة
لهم قبل وقت نزول الاية وهو فرع كونها مخلوقة ذلك الوقت
فثبت انها الان حاضرة الوجود الخ والاصل فى الاطلاق الحقيقة
فلا يعدل عنها الا لضرورة فلا ضرورة هنا فانه ورد فى الجنة
مائة درجة ما بين كل درجتين كما بين السما والارض والفردوس
اعلاها درجة ومنها تفجر انهار الجنة الاربعة ومن فوقها يكون
العرش الحديث اخرجه احمد ومسلم والترمذى والحاكم عن ابى هريرة
فسقفها العرش وارضها سطح الكرسى وقد قال تعالى فى الكرسى
وسع كرسيه السموات والارض فصح ان الجنة عرضها السموات
والارض من غير اشكال وقد ورد ان العبد المومن اذا وضع فى قبره
يفتح له باب الى الجنة فياتيه من روحها وطيبها وان الكافر يفتح
له باب الى النار فياتيه من حرها وسمومها وورد يفتح للمومن
باب الى النار فيقول هذا منزلك لو كفرت بربك فاما اذ امنت
فهذا منزلك فيفتح له باب الى الجنة وان الكافر يفتح له باب
الى الجنة فيقال هذا منزلك لو امنت بربك فاما اذ كفرت به

فان

فان الله عز وجل ابدلك به هذا فيفتح له باب الى النار فقد وقع
المجازات بالثواب والعقاب منهما قبل يوم القيامة فى الجملة فلا بد
ان الحكمة فى خلقهما المجازاة بالثواب والعقاب وذلك غير واقع قبل
يوم القيامة ثم الاحاديث الدالة على خلقهما اكثر من ان تحصى فى هذا
المقام فلنكتف بما ذكر والنار ايضا مثلها فى كونها موجودة مخلوقة
الان يجر قصبه بالضم المعى كالى من امعاء البطن جمع عفج بالكسر
وبالتحريك وككتف ما ينتقل الطعام اليه بعد المعدة على ما فى
القاموس بها فيها نفس مكدودة من الكد وهو الشدة اى نفس
متعوبة فى شدة وجهد وهو اشارة الى قوله صلى الله عليه وسلم
رايت عمرو بن عامر الخزاعى يجر قصبه فى النار كان اول من سيب
السوايب الحديث الصحيح الدال على كونها مخلوقة الان بلا شبهة
تفضيل نحو رؤية الله فى الموقف وفى الجنة والنظر الكريم الذى
يكرم به الناظر للكريم الى الله الكريم خص به اى بذلك النظر الكريم
المولى سبحانه ذوى التكريم بالايمان والتوحيد قال الامام النووى
فى شرح مسلم فى الحديث الاتى قريبا اعلم ان هذا الحديث قد يتوهم
منه ان المنافقين يرون الله تعالى مع المومنين وقد ذهب الى هذا
طايفة حكاه ابن فورك لقوله صلى الله عليه وسلم وتبقى هذه الامة
وفيها منافقوها فياتيهم الله تعالى وهذا الذى قالوه باطل لا يراه
المنافقون باجماع من يعتد به من علما المسلمين وليس فى الحديث
تصريح برويتهم الله تعالى وانما فيه ان الجمع الذين فيهم المومنون
والمنافقون يرون الصورة ثم بعد ذلك يرون الله تعالى وهذا لا يقتضى
ان يراه جميعهم وقد قامت دلايل الكتاب والسنة على ان المنافق لا يراه
سبحانه وتعالى والله اعلم فى محشر الخلق فى البدور السافرة
فى امور الاخرة للحافظ ابن الفضل جلال الدين السيوطى رحمه الله
ما لفظه واخرج الشيخان عن ابى هريرة قال قال الناس يا رسول
الله هل نرى ربنا يوم القيامة قال هل تضارون فى الشمس ليس
دونها سحاب قالوا لا يا رسول الله قال هل تضارون فى القمر ليلة
البدر ليس دونه سحاب قالوا لا يا رسول الله قال فانكم ترونه
يوم القيامة كذلك يجمع الله الناس فيقول من كان يعبد شيئا

فليتبعه ويتبع كل من كان يعبد الشمس الشمس ويتبع من كان
يعبد القمر القمر ويتبع من كان يعبد الطواغيت الطواغيت وتبقى
هذه الامة وفيها منافقوها فياتيهم الله عز وجل في غير الصورة
التي يعرفون فيقول انا ربكم فيقولون نعوذ بالله منك هذا مكاننا
حتى ياتينا ربنا فاذا اتانا ربنا عرفناه فياتيهم في الصورة التي يعرفون
فيقول انا ربكم فيقولون انت ربنا فيتبعونه الحديث واخرج
الترمذي وصححه عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال يجمع الله الناس يوم القيامة في صعيد واحد فيطلع عليهم
يوم القيامة فيقول الا يتبع كل انسان ما كان يعبد فيتمثل
لصاحب الصليب بصليبه ولصاحب التصاوير تصاويره ولصاحب
النار ناره فيتبعون ما كانوا يعبدون فيبقى المسلمون فيطلع عليهم
رب العالمين فيقول الا تتبعون الناس فيقولون نعوذ بالله منك
الله ربنا وهذا مكاننا حتى نرى ربنا وهو يامرهم ويثبتهم ثم يتوارى
ثم يطلع فيقول الا تتبعون الناس فيقولون نعوذ بالله منك الله
ربنا وهذا مكاننا حتى نرى ربنا وهو يامرهم ويثبتهم قالوا وهل نراه
يا رسول الله فقال وهل تضارون في رؤية القمر ليلة البدر قالوا لا
يا رسول الله قال فانكم لا تضارون في رؤيته في رؤيته تلك الساعة
ثم يتوارى ثم يطلع فيعرفهم نفسه ثم يقول انا ربكم فاتبعوني فيقوم
المسلمون ويوضع الصراط الحديث واخرج الشيخان والدارقطني
في الرؤية والحاكم وله زيادات عن ابي سعيد الخدري قال قلنا
يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة قال هل تضارون في رؤية
الشمس بالظهيرة صحوا قلنا لا قال فهل تضارون في رؤية القمر
ليلة البدر صحوا ليس فيه سحاب قلنا لا قال فانكم لا تضارون
في رؤية ربكم يومئذ الا كما تضارون في رؤية احدهما اذا كان يوم
القيامة ينادي مناد ليذهب كل قوم الى ما كانوا يعبدون الى ان قال
زاد الحاكم ثم يتبدى الله لنا في صورة غير صورته التي كنا رايناه
فيها اول مرة الى ان قال فيقول انا ربكم فيقولون نعوذ بالله منك
فيقول هل بينكم وبينه اية تعرفونها فيقولون الساق فيكشف
عن ساق فيسجد له كل مومن ويبقى من كان يسجد لله رياء وسمعة

فيذهب

ثم يرفعون رؤوسهم وقد تحول
في صورته التي رأوه فيها اول مرة
وفي لفظ صح

فيذهب كما يسجد فيعود ظهره طبقا واحدا اذا اراد كلما
اراد ان يسجد خر على قفاه ثم يرفع برنا وسيئنا وقد عاد
لنا في صورته التي رايناه فيها اول مرة فيقول انا ربكم فيقولون
نعم انت ربنا ثلاث مرات ثم يوتى بالجسر الحديث واخرج الدارقطني
في الرؤية والطبراني والحاكم وصححه والبيهقي والاجري في كتاب
الرؤية واسحاق بن راهويه في مسنده وابن ابي الدنيا من طرق
عن ابن مسعود قال يجمع الله الاولين والاخرين لميقات يوم
معلوم قياما اربعين سنة شاخصة ابصارهم ينتظرون
فصل القضاء وينزل الله في ظلل من الغمام من العرش الى الكرسي
ثم ينادي مناد ايها الناس الم ترضوا من ربكم الذي خلقكم وصوركم
ورزقكم وامركم ان تعبدوه ولا تشركوا به شيئا ان يولي كل انسان
منكم ما كان يعبد في الدنيا ويتولى اليس ذلك عدلا من ربكم
قالوا بلى الى ان قال ويبقى اهل الاسلام جثوما فيتمثل لهم الرب
تعالى فياتيهم فيقول ما لكم لم تنطلقوا كما انطلق الناس فيقولون
ان لنا ربا ما رايناه بعد فيقول فهل تعرفون ربكم ان رايتموه
قالوا بيننا وبينه علامة اذا رايناه عرفناه قال وما هي فيقولون
الساق قال فيكشف عن ساق قال فيخر من كان يطيقه
ويخر ساجدا ويبقى قوم ظهورهم كصياصي البقر يريدون السجود
فلا يستطيعون ثم يومرون فيرفعون رؤوسهم فيعطون نورهم
على قدر اعمالهم الحديث واخرج الطبراني عن ابي موسى الاشعري
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يحشر الناس
فينادي مناد اليس عدلا مني ان اولي كل قوم ما كانوا يعبدون
ثم ترفع لهم الهتهم فيتبعونها حتى لا يبقى احد غير هذه الامة
فيقال لهم ما لكم قالوا ما نرى الهنا الذي كنا نعبد فيتجلى لهم
تبارك وتعالى واخرج اللالكائي في السنة والاجري في كتاب
الرؤية عن ابي موسى الاشعري سمعت رسول الله صلى الله عليه
وسلم يقول اذا كان يوم القيامة مثل لكل قوم ما كانوا يعبدون
في دار الدنيا فيذهب كل قوم الى ما كانوا يعبدون ويبقى اهل التوحيد
فيقال لهم ما تنتظرون وقد ذهب الناس فيقولون ان لنا ربا

كنا نعبده في الدنيا لم نره قال وتعرفونه اذا رايتموه فيقولون
نعم فيقال لهم كيف تعرفونه ولم تروه قالوا انه لا شبه له فيكشف
لهم عن الحجاب فينظرون الى الله فيخرون له سجدا ويبقى اقوام في ظهورهم
مثل صياصي البقر فيريدون السجود فلا يستطيعون الحديث
واخرج ابن جرير في تفسيره والطبراني في الطوالات وابو يعلى
في مسنده والبيهقي في البعث وابو موسى في الطوالات وعلي
ابن معبد في كتاب الطاعة والعصيان وعبد بن حميد وابو الشيخ
في كتاب العظمة عن ابي هريرة قال حدثنا رسول الله صلى الله
عليه وسلم وساق الحديث الطويل الى ان قال فاذا فرغ الله من
ذلك نادى مناد ليسمع الخلايق كلهم فيقول الا ليلحق كل قوم
بالهتهم وما كانوا يعبدون من دون الله فلا يبقى احد عبد شيا
من دون الله الا مثلت له الهته بين يديه الى ان قال فاذا لم يبق
الا المومنون وفيهم المنافقون جاءهم الله فيما يشاء من هيبته
فقال يا ايها الناس ذهب الناس فالحقوا الهتكم وما كنتم
تعبدون فيقولون والله ما لنا اله الا الله وما كنا نعبد غيره
فينصرف الله عنهم وهو الله تبارك وتعالى فياتيهم فيمكث ما شا
ان يمكث ثم ياتيهم فيقول ايها الناس ذهب الناس فالحقوا
بالهتكم وما كنتم تعبدون فيقولون والله ما لنا اله الا الله
وما كنا نعبد غيره فيكشف لهم عن ساق ويتجلى لهم من عظمته
ما يعرفون انه ربهم فيخرون سجدا على وجوههم ويخر كل منافق
على قفاه ويجعل الله اصلابهم كصياصي البقر ثم يوذن لهم فيرفعون
رووسهم ويضرب الله الصراط بين ظهراني جهنم الحديث واخرج
ابن ابي شيبة وعبد بن حميد وابن ابي حاتم والطبراني والحاكم
وصححه والبيهقي في البعث عن ابن مسعود موقوفا عليه انه
ذكر عنده الدجال قال ثم يقوم ملك بالصور بين السما والارض
فينفخ فيه فينطلق كل نفس الى جسدها فتدخل فيه فيقومون
فيجيئون تجيئة رجل واحد قياما لرب العالمين ثم يتمثل الله للخلق
فيلقاهم فليس احد من الخلق يعبد من دون الله شيا الا هو مرتفع
له يتبعه الى ان قال حتى يمر المسلمون فيلقاهم فيقول من تعبدون

فيقولون

فيقولون نعبد الله لا نشرك به شيا فينتهرهم مرة او مرتين
من تعبدون فيقولون سبحان الله اذا تعرف لنا عرفناه فعند
ذلك يكشف عن ساق فلا يبقى مومن الا خر ساجدا ويبقى المنافقون
ظهورهم طبقا واحدا كانما فيها السفافيد فيقولون ربنا
فيقول قد كنتم تدعون الى السجود وانتم سالمون ثم يومر بالصراط
فيضرب على جهنم الحديث واخرج عبد الله بن احمد في زوايد
المسند والطبراني والحاكم وصححه وابو بكر بن عاصم في السنة عن
لقيط بن عامر قال قلت يا رسول الله علمنا مما تعلم الناس قال
تلبثون ما لبثتم ثم يتوفى نبيكم الى ان قال فتخرجون من الاجداث
من مصارعكم فتنظرون اليه ساعة وينظر اليكم فقلت يا رسول
الله كيف وهو واحد ونحن ملء الارض ننظر اليه وينظر الينا
قال انبيك بمثل ذلك في ال الله الشمس والقمر اية منه قريبة
صغيرة ترونهما في ساعة واحدة ويريانكم ولا تضامون في رويتهما
ولعمر الهك لهو على ان يراكم وترونه اقدر منهما الحديث انتهى
قال الامام استاذ المتاخرين الجامع بين العلم والدين الشيخ
محيي الدين يحيى بن شرف النووي رحمه الله في شرح المسلم ما نصه
اعلم ان لاهل العلم في احاديث الصفات وايات الصفات قولين
احدهما وهو مذهب معظم السلف او كلهم انه لا يتكلم في معناها
بل يقولون يجب علينا ان نومن بها ونعتقد لها معنى يليق بجلال
الله مع اعتقادنا الجازم ان الله تعالى ليس كمثله شيء وانه منزه
عن التجسيم والانتقال والتحيز في جهة وعن ساير صفات المخلوق
وهذا القول هو مذهب جماعة من المتكلمين واختاره جماعة
من محققيهم وهو اسلم والقول الثاني وهو مذهب معظم المتكلمين
انها تتاول على ما يليق بها على حسب مواقعها وانما يسوغ تاويلها
لمن كان من اهله بان يكون عارفا بلسان العرب وقواعد الاصول
والفروع ذا رياضة في العلم فعلى هذا المذهب يقال في قوله صلى الله
عليه وسلم فياتيهم الله تعالى ان الاتيان عبارة عن رويتهم اياه
لان العادة ان من غاب عن غيره لا يمكن رويته الا بالاتيان فعبر
بالاتيان والمجيء عن الروية مجازا وقيل الاتيان فعل من افعال الله

سماه اتيانا وقيل المراد بياتيهم الله اى ياتيهم ببعض ملايكته قال
القاضي عياض رحمه الله وهذا الوجه اشبه عندي بالحديث
قال ويكون هذا الملك الذي جاءهم في الصورة التي انكروها من
سمات الحدث الظاهرة على الملك والمخلوق قال او يكون معناه
ياتيهم الله في صورة اى ياتيهم بصورة ويظهر لهم من صوره ملايكته
ومخلوقاته التي لا يشبه صفات الاله ليختبرهم وهذا اخر امتحان
المومنين فاذا قال لهم هذا الملك او هذه الصورة انا ربكم راوا عليه
من علامة المخلوق ما ينكرونه ويعلمون به انه ليس ربهم ويستعيذوا
بالله منه واما قوله صلى الله عليه وسلم فياتيهم الله في صورته
التي يعرفون فالمراد بالصورة هنا الصفة ومعناه فيتجلى الله تعالى
لهم في الصفة التي يعلمونها ويعرفونه بها وانما عرفوه بصفته وان لم
تكن تقدمت لهم رؤية له سبحانه وتعالى لانهم يرونه لا يشبه شيئا
من مخلوقاته وقد علموا انه لا يشبه شيئا من مخلوقاته ويعلمون
انه ربهم فيقولون انت ربنا وانما عبر عن الصفة بالصورة لمشابهتها
اياها ولمجانسة الكلام فانه تقدم على ذكر الصورة واما قولهم
نعوذ بالله منك فقال الخطابي رحمه الله تعالى يحتمل ان يكون
هذه الاستعاذة من المنافقين خاصة وانكر القاضي عياض رحمه
الله هذا وقال لا يصح ان يكون من قول المنافقين ولا يستقيم
الكلام به وهذا الذي قاله القاضي هو الصواب ولفظ الحديث
مصرح به او ظاهر فيه وانما استعاذوا منه لما قدمناه من كونهم
راوا سمات المخلوق واما قوله صلى الله عليه وسلم فيتبعونه
فمعناه فيتبعون امره اياهم بذهابهم الى الجنة او يتبعون ملايكته
الذين يذهبون بهم الى الجنة والله اعلم انتهى بلفظه رحمه الله اقول
وبالله التوفيق مذهب السلف كما هو الاسهل والاسلم كذلك هو
الاتقن والاحكم اذ لا خلل فيه ولا خطر اصلا واما صاحب التاويل
بمجرد النظر الفكري فهو على خطر لانه ليس على يقين فانه اصاب
لبعض الاحتمالات عنده ان كان حاذقا منصفا فالاولى بالناصح نفسه
ان لا يسلك طريق التاويل بمجرد النظر العقلي فان الامر وراء طور
العقل وفوق حده الذي حده الله له قال الحافظ ابن حجر العسقلاني

رحم

رحمه الله في فتح الباري واخرج ابن ابي حاتم في مناقب الامام الشافعي
عن يونس بن عبد الاعلى سمعت الامام الشافعي يقول لله اسماء وصفات
لا يسع احدا ردها ومن خالف بعد ثبوت الحجة عليه كفر واما قبل قيام
الحجة فانه يعذر بالجهل لان علم ذلك لا يدرك بالعقل ولا الروية والفكر
فنثبت هذه الصفات وننفي عنها التشبيه كما نفى عن نفسه فقال
ليس كمثله شيء انتهى ولكن لما وقع الخوض في التاويل كما ترى واتسع
الخرق على الراقع لم ينجع النصح باتباع طريق السلف الا فيمن شاء الله
وقليل ما هم وقليل ما يرى فاذا كان الامر كذلك فلا باس ان نتكلم على ما نقلنا
من وجوه التاويل بما يبدي ما فيها للناظرين حسب ما يقتضيه
الدليل ثم نورد باذن الله ومعونته في تقرير الاحاديث كلاما وسطا
بين طرفي التشبيه والتاويل جاليا على الناظرين كلام الامام الشافعي
رضي الله عنه المجمل وما في معناه من كلام ايمة السلف الاتي
نقل بعضه في مراة التفصيل على نهج ينكشف لكل مستقيم منصف
باذن الله انه قصد السبيل وعلى الله في كل ذلك الاعتماد والتعويل
وهو حسبي ونعم الوكيل اما الكلام على التاويل المنقول فنقول
دل ظاهر حديث الصحيحين وغيرهما على ان الله تعالى له اتيانان
الاول في غير الصورة التي يعرفون فان كان الاتيان بمعنى الروية
في المرتين ويكون المرئي فيهما هو الله كما هو صريح قوله ان الاتيان
عبارة عن رويتهم اياه حيث لم يفصل فيه كما فصل في الصورة فلا
يخلو اما ان تكون الصورة في الاتيان الاول على ظاهرها وفي الثاني
بمعنى الصفة كما يدل عليه قوله في الثاني فالمراد بالصورة هنا الصفة
او تكون فيهما بمعنى الصفة ولا مجال عنده لان تكون فيهما على ظاهرها
لتصريحه بانها في الاتيان الثاني بمعنى الصفة كما مر فان كان الاول
كان المعنى فيرون الله اول ما يرونه في غير الصورة التي يعرفونه
فاذا قال الله لهم انا ربكم تعوذوا منه لعدم علمهم بانه هو فان
رويتهم ما افادتهم معرفته تعالى ولهذا انفوا رويته وقالوا ان لنا
ربا كنا نعبده لم نره كما في حديث ابي موسى عند اللالكائي وغيره
فلا شك ان في هذا الكلام على هذا الوجه اعترافا بان المرئي في الصورة
بمعناها الظاهري في المرة الاولى هو الله تعالى فلا يبقى وجه

والثاني في الصورة التي
يعرفون

لتاويل الصورة في الاتيان الثاني بالصفة لان الاتيان في الصورة
الحقيقية ان كان مستحيلا على الله لم يجز اتيانه فيهما في المرة الاولى
وان كان جائزا عليه لم يمتنع اتيانه فيهما في المرة الثانية وهو ظاهر
وان كان الثاني فاما ان تكون تلك الصفة تشبه صفة المخلوقات
اولا فان كان الاول لم يبق للتاويل فائدة ايضا لاشتراك المأول
والمؤول اليه في المحذور وان كان الثاني فمع انه لا يظهر وجه التعوذ
اما ان يزول تلك الصفة التي انكروها ويتصف بصفة اخرى كما يشعر
به حديث ابي سعيد الخدري الذي عند مسلم ثم يرفعون رؤسهم
وقد تحول في صورته التي راوه فيها اول وعند الحاكم ثم يرفع برنا
ومسيئنا وقد عاد لنا في صورته التي رايناه فيها اول مرة كما مر
او لا يكون كذلك فان كان الاول ضاع التاويل ايضا لانه اذا جاز
ان يتصف بزوال صفة وحدوث اخرى فقد جاز اتصافه بالحوادث
والتاويل انما هو للفرار عن هذا وان كان الثاني اي لم يجتمع فيه زوال
الصفة الاولى وحدوث الثانية فاما ان تبقى الاولى وحدوث الثانية
او يكون كلتاهما قديمتين ولكنه اظهر ما ينكروا خفى ما يعرف في المرة
الاولى وعكس الامر في المرة الثانية امتحانا وابتلاء ففي الاول يضيع
التاويل ايضا للوقوع في المحذور المهروب عنه وعلى الثاني فاما ان
يكون ما انكروه من الصفات التي لا تنافي الالوهية او من التي تنافيها
فان كان الاول فلا يظهر وجه لانكار المومن وتعوذه ممن يقول
انا ربكم وقد راوه متصفا بصفات الالوهية وان كان الثاني صار
التاويل ضايعا ايضا كما لا يخفى مع ما فيه من لزوم المحذور الذي هو
اتصاف الحق ازلا بما ينافي الالوهية واما من قال ان الاتيان فعل من
فعل الله سماه اتيانا ان اراد به صرفه عن ظاهره كما هو الظاهر
فلم يذكر المراد منه ولا ذكر ان في الكلام قرينة تقوم على ارادة غير
ظاهره وتعينه وان اراد انه اتيان يليق بجلال ذاته لا كاتيان
غيره فهو راجع الى المذهب الاول فلا وجه لذكره في المذهب
الثاني واما من قال ان المراد بياتيهم الله ياتي بعض ملايكته فهو
وان كان امرا يحتمله اللفظ مع قطع النظر عن بقية الحديث ولكنه
بعد الالتفات الى تتمة الحديث لا مجال لهذا التاويل اصلا

لان

لان الروايات كلها على اختلاف الفاظها مشتركة في الدلالة على
ان الاتي في المرة الاولى هو الاتي في الثانية بالذات وغيره بالصورة
وح فان كان الاتي في الاولى ملكا كان الاتي في الثانية ملكا ايضا وح كيف
يتاتى للمومنين ان يقولوا لبعض الملايكة نعم انت ربنا وان كان الاتي
في الاولى هو الله كما ان الاتي في الثانية هو الله كان الانحراف الى التاويل
المذكور فرارا الى غير مخلص كما لا يخفى ومنه يظهر ما في الوجه الرابع
من التاويل وهو ان معنى ياتيهم الله في صورته اي ياتيهم بصورة ويظهر
لهم من صور ملايكته بادني التفات على ان حديث ابي موسى الذي عند
ابن جرير وغيره السابق فيه ما هو قاطع بعرق هذين التاويلين بالكلية
حيث يقول فينصرف الله عنهم وهو الله تبارك وتعالى ياتيهم الحديث
فنص على ان المنصرف عنهم الذي هو الاتي الاول هو الله تبارك وتعالى
لا غيره وبالاتفاق ان الاتي الثاني هو الله تعالى فهو الاول والاخر والظاهر
والباطن وهو بكل شيء عليم والحمد لله رب العالمين واما الكلام الموسط
الموعود فسينكشف عن وجهه الحجاب المانع للمشهور بعد التنبيه
على مهمات يتم بها ما نحن بصدده اصول ومقامات الاولى ان العقلا اختلفوا
في العلم بحقيقة الله جوازا ووقوعا قال في المواقف وشرحه المقصد
الثاني في العلم بحقيقة الله والكلام في الوقوع والجواز المقام الاول
ان حقيقة الله تعالى غير معلومة للبشر وعليه جمهور المحققين من الفرق
الاسلامية وغيرهم وقد خالف فيه كثير من المتكلمين من اصحابنا
والمعتزلة ثم بعد سوق الدليل على المذهب المختار قال واحتج الخصم
بانه لو لم يكن ذاته متصورا معلوما لامتنع الحكم عليها بانها غير متصورة
وامتنع الحكم عليها بالصفات الاخر قال والجواب ظاهر وهو ان الحكم
لا يتوقف على التصور بالكنه بل بوجه ما المقام الثاني الجواز في جواز
العلم بحقيقة الله ظاهر منعه الفلاسفة وبعض اصحابنا كالغزالي
وامام الحرمين ومنهم من توقف كالقاضي ابي بكر وضرار بن عمرو وكلام
الصوفية في الاكثر مشعر بالامتناع انتهى ما يتعلق بنقله الغرض
من كلام المواقف وشرحه ويتلخص منه ان جواز تصور الحق سبحانه
بوجه ما بل وقوعه كذلك محل الوفاق وانما الخلاف في جواز تصوره
بالكنه ووقوعه كذلك ويوضح ذلك ما في المواقف ان معرفة الله تعالى

واجبة اجماعا من المسلمين كافة وما في شرح المقاصد من انه لا خلاف
بين اهل الاسلام في وجوب النظر في معرفة الله اي لاجل حصولها بقدر
الطاقة البشرية انتهى والمراد بمعرفته تعالى ههنا كما في شرح العقايد
العضدية للاستاد جلال الدين محمد الدواني رحمه الله هو التصديق
بوجوده تعالى وصفاته الكمالية الثبوتية والسلبية بقدر الطاقة
البشرية انتهى ومن المعلوم المقرر انه لا بد لكل تصديق من تصور الطرفين
ولو بوجه ما فتصور الحق سبحانه بوجه ما جوازا او وقوعا محل الاجماع
من اهل الاسلام الثانية ان تصور الشيء لكونه ادراك البصيرة
للصورة الحاصلة منه في النفس بنور يقذفه الله في القلب يستلزم
ان يكون لكل متصور بالفتح صورة ظلية في ذهن المتصور بالكسر
وجمهور المتكلمين من اهل السنة وان اشتهر عنهم نفي الوجود الذهني
لكنهم مصرحون به في قولهم القران كلام الله غير مخلوق وهو مكتوب في
مصاحفنا باشكال الكتابة محفوظ في قلوبنا بالالفاظ المخيلة
مقروء بالسنتنا بالحروف الملفوظة المسموعة مسموع باذاننا بذلك
ايضا غير حال في شيء منها فصرحوا بان للقران وجودات اربع منها
الذهني ثم عمموا فقالوا وتحقيقه ان للشيء وجودا في الاعيان ووجودا
في الاذهان ووجودا في العبارة ووجودا في الكتابة انتهى وهذا تناقض
صريح والمخلص الدافع للتناقض الجامع بين كلاميهم ما قدمناه من حمل
نفيهم له على نفيهم للوجود الذهني المشارك للوجود الخارجي في استلزام
الاحكام الخارجية لا على النفي للوجود الظلي الذي لا يستلزم الاحكام
الخارجية الذي هو المراد للمثبتين وح يصير النزاع لفظيا
كما تقدم الثالثة من قواعد الشيخ ابي الحسن الاشعري رحمه الله
ان كل موجود يصح ان يرى قال في المواقف بعد سوق دليل الاشعري
رحمه الله على صحة روية الحق سبحانه واعلم ان هذا الدليل يوجب
ان يصح كل روية موجود كالاصوات والروايح والملموسات والطعوم
والشيخ الاشعري يلتزمه ويقول لا يلزم من صحة الروية لشيء
تحقق الروية له وانما لا يرى هذه الاشيا التي ذكرتموها لجريان
العادة من الله بذلك اي بعدم رويتها فانه تعالى جرى عادته بعدم
خلق رويته فينا ولا يمتنع ان يخلق فينا رويتها كما خلق روية غيرها

والخصم

والخصم يشهد عليه التكبير اي الانكار ويقول هذه مكابرة
محضة وخروج عن حيز العقل بالكلية قال ونحن نقول ما هو اي
انكاره الا استبعاد ناش مما هو معتاد في الروية والحقايق اي
الاحكام الثابتة المطابقة للواقع لا توخذ من العادات بل مما يحكم
به العقول الخالصة من الهوى وشوايب التقليدات والاشتباهات
فان الروية بالمعنى الذي حققناه ليست ممتنعة في ساير المحسوسات
انتهى كلام المواقف مع الشرح اذا تمهد هذا فاقول مستمسكا
بحبل التوفيق ومستمدا ممن بيده ملكوت التحقيق كما ان القران
الحكيم عند اهل السنة من حيث حقيقته التي هي الكلام النفسي
القديم القايم بذات الله سبحانه لم يكن في الازل ظاهرا في صورة
الاصوات والحروف الملفوظة ولا في صورة الحروف المكتوبة ولا
المخيلة في الاذهان البشرية ثم ظهر في تلك الصور جميعا فيما
لا يزال مع كونه متنزها عن ان يكون حالا في شيء منها من حيث حقيقته
وانما الحال فيها صوره ومظاهره ولذلك لم يلزم ان يكون ذا صورة
ولا حادثا ولا عرضا غير قار الذات ولا جوهرا مع ظهوره في تلك
المظاهر التي منها جواهر كصور الحروف المنقوشة في نحو الاحجار
الموضوعة في جدران المساجد وغيرها ومنها اعراض كالحروف
الملفوظة والمخيلة فكذلك فليفهم ظهور الحق سبحانه وتعالى
في المظاهر المختلفة والتي تعرف بعضها وتنكر بعضها فانه سبحانه
وان ظهر في اي مظهر شا متى شا لمن شا فانه من حيث حقيقته
وذاته الذي ليس كمثله شيء منزه عن كل صورة في كل حال حتى في
ظهوره في اي مظهر شا كما ان الكلام النفسي منزه عن كل صورة
من تلك الصور الملفوظة والمخيلة والمكتوبة في كل حال حتى في
حال ظهوره فيها مع كون تلك الصور كلها قرانا حقيقة شرعية
معلومة من الدين ضرورة لا مجازا وان كانت دلايل على الكلام
النفسي فكذلك اذا تجلى الحق في اي صورة شا فهو الله حقيقة
وان كان منزها عن الصورة من حيث ذاته فان رسول الله صلى الله
عليه وسلم قال رايت ربي الليلة في احسن صورة الحديث
وقال اتاني الليلة ربي تبارك وتعالى في احسن صورة الحديث

وقال اما اني ساحدثكم ما حبسني عنكم الغداة اني قمت فتوضأت
وصليت ما قدر لي فنعست في صلاتي حتى استثقلت فاذا انا بربي تبارك
وتعالى في احسن صورة الحديث وقال رايت ربي في صورة شاب
له وفرة الحديث رواه الطبراني في السنة عن ابن عباس ونقل عن
ابي زرعة الرازي انه قال هو حديث صحيح كذا في الجامع الكبير
للسيوطي وفيه ايضا رايت ربي في المنام في صورة شاب موفر
في الخضر عليه نعلان من ذهب وعلى وجهه فراش من ذهب رواه
الطبراني في السنة عن ام الطفيل امرأة ابي بن كعب وفيه ايضا
رايت ربي في حظيرة من الفردوس في صورة شاب عليه تاج يلتمع
البصر رواه الطبراني في السنة عن معاذ بن عفرا وفي غير الجامع
الكبير عن الطبراني وصححه عن حذيفة بن اليمان رضي الله عنه
قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول رايت ربي عز
وجل الليلة في صورة شاب له وفرة وفي رجليه نعلان من ذهب
وعلى وجهه فراش من ذهب وعلى راسه تاج يلتمع البصر انتهى
فقد اطلق على الظاهر في احسن صورة وفي صورة شاب موصوف
بالصفات المذكورة انه ربه تبارك وتعالى كما اطلق على الاتي
في الصورة التي تعرف وتنكر انه الله في الاحاديث السابقة والاصل
في الاطلاق الحقيقة ولا ضرورة تدعو الى العدول عنها فانه سبحانه
وان ظهر في اي صورة شا فهو تعالى منزه عن كل صورة في كل حال
من حيث ذاته فالظاهر في الصورة هو الرب حقيقة شرعية
بلا اشكال ومما ينص على ذلك حديث ابي موسى السابق الذي فيه
فينصرف الله عنهم وهو الله تبارك وتعالى الحديث ومن هنا
يتضح ما ذكره بعض المحققين في حديث حذيفة الذي رواه الطبراني
السابق انفا وقد استنكر بعض العلما هذا الحديث وما كان ينبغي
له الاستنكار وذلك لان الحق سبحانه وتعالى تجليا في خزانة
الخيال في صورة طبيعية بصفات طبيعية فيرى النائم في نومه
تجسد المعاني في صور المحسوسات هذه حقيقة الخيال فتجسد
ما ليس من شانه ان يكون جسدا لا تعطي حضرته الا ذلك لحضرة
الخيال اوسع الحضرات اذ فيها يظهر وجود المحال فان الله سبحانه

لايقبل

لايقبل الصورة وقد ظهر في الصورة في هذه الحضرة كما قبلها في تجليه
يوم القيامة في صور المعتقدات فقد قبل محال الوجود في هذه الحضرة
انتهى ومعنى قولهم ان الله لا يقبل الصورة انه لا يتقيد بالصورة وان ظهر
فيها والحاصل اذا كان الحق له ان يظهر في اي مظهر شا على اي هيئة
شا مع كونه منزها عن كل صورة في كل حال لم يبق اشكال في تجليه في احسن
صورة للنبي صلى الله عليه وسلم وفي صورة الشاب المذكور في عالم
الخيال ولا في تجليه لاهل الموقف في المظاهر المختلفة اما في عالم المثال
كما يدل عليه حديث ابن مسعود السابق الذي عند ابن ابي شيبة
والطبراني والحاكم وغيرهم ثم يتمثل الله للخلق فيلقاهم الحديث وحديث
ابن مسعود ايضا عند الدارقطني والطبراني والحاكم وغيرهم ويبقى
اهل الاسلام جثوما فيتمثل لهم الرب تعالى فياتيهم فيقول الحديث
وفيما هو اعم من ذلك كما يدل عليه حديث ابي هريرة الذي عند ابن
جرير والطبراني والبيهقي وغيرهم السابق فاذا لم يبق الا المومنون
وفيهم المنافقون فجاءهم الله فيما شا من هيئة الحديث وحديث
ابي سعيد عند الشيخين ثم يتبدى الله لنا في صورة غير صورته
التي كنا رايناه فيها اول وحديث ابي موسى الاشعري عند الطبراني
فيتجلى لهم تبارك وتعالى وحديث ابي هريرة ويتجلى لهم من عظمته
ما يعرفون انه ربهم الى غير ذلك واذا تحققت ان الله تعالى ان يجيء
ويتجلى في اي هيئة شا مع انه ليس كمثله شيء فان الذي جاءنا
بان الله تعالى ليس كمثله شيء هو الذي جاءنا بالمتشابهات التي
منها هذه الاحاديث وما في معناها وحيث ان الاصل في الاطلاق
الحقيقة ولا يعدل عنها الا لضرورة وقد تبين بما قررناه انه
لا ضرورة تدعو الى العدول عنها لم يبق عندك اشكال في شيء
من المتشابهات الواردة في الكتاب والسنة على كثرتها اصلا
باذن الله وظهر لك ان الله سبحانه وتعالى الشان الجامع من غير
قادح ولا مانع واتضح بذلك عندك ما ذكره بعض المحققين من ان
للحق سبحانه في مشاهدة عباده اياه نسبتين نسبة تنزيه
ونسبة تنزل الى تخيل بضرب من التشبيه فنسبة التنزيه
تجليه في ليس كمثله شيء والنسبة الاخرى تجليه في قوله عليه

الصلاة والسلام اعبد الله كانك تراه وقوله ان الله في قبلة
المصلي وقوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله وثم ظرف ووجه الله
تعالى ذاته وحقيقته والاحاديث والايات الواردة بالالفاظ
التي تنطلق على المخلوقات باستصحاب معانيها اياها ولولا استصحا
معانيها المفهومة من الاصطلاح لفقدت الفايدة عند المخاطب بها
اذ لم يرد عن الله شرح ما اراد بها مما يخالف هذا اللسان الذي
نزل به هذا التعريف الالهي قال تعالى وما ارسلنا من رسول
الا بلسان قومه ليبين لهم يعني بلغتهم ليعلموا ما هو الامر عليه
ولم يشرح الرسول المبعوث بهذه الالفاظ هذه الفاظ بشرح
يخالف ما وقع عليه الاصطلاح فنسب تلك المعاني المفهومة
عن تلك الالفاظ الواردة الى الله تعالى كما نسبها لنفسه ولا
نتحكم في شرحها بمعان لا يفهمها اهل ذلك اللسان الذي نزلت
هذه الالفاظ بلغتهم فنكون من الذين يحرفون الكلم عن مواضعه
ومن الذين يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون بمخالفتهم ونقر
بالجهل بكيفية هذه النسبة وهذا هو اعتقاد السلف قاطبة
من غير مخالف في ذلك فاذا تقرر عندك ما ذكرناه من هاتين
النسبتين للحق المشروعتين وانت المطلوب بالتوجه بقلبك
وعبادتك الى هاتين النسبتين فلا تعدل عنهما ان كنت كاملا
انتهى الغرض منه وان ابتغيت مزيد ايضاح فاقول وبالله التوفيق
ان قول اهل السنة انار الله برهانهم تبعا للوارد ان المومنين
يرون الله تعالى لا يضارون فيه كما لا يضارون في القمر ليلة البدر
ليس دونه سحاب مع تنزيههم بان الله تعالى ليس بجسم ولا في
جهة اثبات لمشاهدته تعالى في نسبة التنزيه وتجليه في ليس
كمثله شيء وقولهم ان كل موجود يصح ان يرى مع الاجماع على وقوع تصور
الحق بوجه ما المستلزم لان يحصل منه تعالى في نفس المتصور
صورة خيالية على قدر معرفته وعلمه به تعالى بناء على اتفاقهم
في مسئلة الكلام ان للشيء وجودات اربع منها الذهني الخيالي
اثبات منهم لجواز مشاهدته تعالى في نسبة تنزله الى حضرة
الخيال بضرب من التشبيه واذ قد تبين لك بما قررناه انه

لامنافاة

لامنافاة بين النسبتين فلامنافاة بين قوله تعالى ليس
كمثله شيء وبين احاديث الصورة وغيرها من المتشابهات
ومن هنا ينكشف انه لا اشكال في حديث الاسرا في رواية شريك
عند البخاري من قوله ثم دنا الجبار رب العزة فتدلى حتى كان منه
قاب قوسين او ادنى لان التدلي وهو النزول الى الشيء حتى يقرب
منه وان كان من توابع التجلي في الصورة لكنه لا يلزم منه تشبيه
ولا تمثيل كما ظنه الخطابي بما نقله عنه في فتح الباري لان الله
سبحانه كما مر غير مرة له الاطلاق الحقيقي فلا يتقيد بقيد مع
صحة ظهوره بكل قيد شاء الظهور فيه وما جزم به الخطابي
من انه كان في الرويا لا في اليقظة مع انه متعقب كما في الفتح لا يجديه
نفعا في التاويل لانه لو كان متضمنا للتشبيه والتمثيل
المحال على الله كما ظنه فيستحيل في الخيال كما يستحيل في الحس
لان التدلي ان اوجب التقيد بالضرورة استحال خيالا كما يستحيل
حسا وان لم يوجب التقيد فهو الحق للاطلاق الحقيقي استوى الخيال
والحس فلا فايدة في العدول لكنه سلمه في الخيال فلزمه القول
به في الحس وقد علمت ان لامنافاة في التدلي مطلقا للتنزيه لمن
فهم معنى الاطلاق الحقيقي فكل ميسر لما خلق له وبالله التوفيق
والله اعلم ومن تحقق ان الله سبحانه له التجلي فيما يشاء من المظاهر
من غير منافاة لتقدسه وتزاهته علم انه لا اشكال في حديث ابي
هريرة عند مسلم ان الله خلق ادم على صورته ولا يحتاج الى عود
الضمير الى المضروب بل عايد الى الله بلا اشكال كما يوضحه حديث
ابن عمر عند ابن ابي عاصم في السنة والطبراني بلفظ ان الله خلق ادم
على صورة الرحمن باسناد رجاله ثقات كما قاله الحافظ ابن حجر ويويده
رواية ابي هريرة عند ابن ابي عاصم ايضا بلفظ من قاتل فليجتنب
الوجه فان وجه الانسان على صورة وجه الرحمن انتهى ثم اقول هذا
الذي قررناه لا يخالف قاعدة الاشعري التي هي ان وجود كل شيء عين
حقيقته بل يوافقها فان وجود الحق سبحانه عنده كما سبق تقريره
هو الوجود المحض المنزه عن كل قيد وتعين زايد على ذاته اي الوجود
المطلق بالاطلاق الحقيقي وكلما كان كذلك كان من شانه التجلي في اي صورة

ويويده قول الشيخ الاشعري في الابانة الذي
هو اخر مصنفاته ونقول ان الله يجيء
يوم القيامة كما قال وجاء ربك والملك
صفا صفا وان الله يقرب من عباده
كيف يشا كما قال ونحن اقرب
اليه من حبل الوريد خ خ خ

شا اذ لو امتنع عليه ذلك كان وجودا مطلقا بالاطلاق الاضافي
وقد عرفت ان الاطلاق بهذا المعنى قيد والحق سبحانه منزه عن كل
قيد فهو مطلق بالاطلاق الحقيقي المصحح للتجلي في الصورة مع كونه
لا صورة له في ذاته فامعن النظر في مذهب الاشعري في هذا المطلب
الاعلى فانه التحقيق الاتم الذي ليس وراه الا عين اليقين ثم حق اليقين
والحمد لله رب العالمين ثم لا يخفى ان الصورة الخيالية الحاصلة في
اذهان المعتقدين لما كان حصولها في الاذهان على حسب العلم والمعرفة
بالله ولا مزية في اختلاف مراتبه لزم ان تكون الصور الخيالية مختلفة
باختلاف العقايد والمعارف بالضرورة ولا شك ان اهل العقايد
المختلفة ينكر بعضهم على بعض ويتعوذ بعضهم من عقيدة بعض
فظهر وجه صحة قول من قال ان الحق يتجلى لاهل الموقف في صورة
المعتقدات وانما يتعوذ من يتعوذ لانه يتجلى عليه بصورة معتقد غير
من كان ينكر عليه في الدنيا ويتعوذ من معتقده فان المرء يموت على
ما عاش عليه ويحشر على ما مات عليه ويشير الى ذلك اختلاف
اجوبتهم عن السوال من معرفتهم ففي بعض الروايات هل بينكم وبينه
اية تعرفونها فيقولون الساق فيكشف عن ساق وفي بعضها كيف
تعرفونه ولم تروه قالوا لانه لا شبيه له فيكشف لهم عن الحجاب وفي
بعضها هل تعرفون ربكم ~~شبحانه~~ فيقولون الله اذا اعترف او تعرف لنا عرفناه
فعند ذلك يكشف عن ساق الحديث وانت اذا تاملت رايت ان ظاهر
الجواب الاول يشعر بان صاحبه يعتقد ضربا من التشبيه والجواب
الثاني يدل على ان صاحبه يعتقد التنزيه والجواب الثالث يدل
على ان صاحبه يعتقد الاطلاق اي انه لا صورة له ومع ذلك فله ان يتجلى
في اي صورة شا فلا يتقيد بتنزيه ولا تشبيه بل له الاطلاق الحقيقي
التام الجامع ولما كان كذلك لا يتاتى لاحد ان يعرفه الا بتعريفه
وصاحب هذا الجواب الاخير اتم معرفة من الاولين كما يدل عليه
النصوص المذكورة وما في معناها والله اعلم ومن هنا يظهر لك وجه
صحة قول من يقول من المحققين عقد الخلايق في الاله عقايد وانا اعتقد
جميع ما اعتقدوه اي وانا اعتقدت ان الظاهر في المظاهر المختلفة
من صور المعتقدات هو الله لا غير مع تنزهه عن كل صورة في كل حال

حتى في حال ظهوره فيها فانه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير
ثم نقول اختلف في تفسير الساق ففي الدر المنثور واخرج البخاري
وابن المنذر وابن مردويه عن ابي سعيد سمعت النبي صلى الله عليه
وسلم يقول يكشف ربنا عن ساقه فيسجد له كل مومن ومومنة
الحديث فلم يزد على ان فسر النكرة بالاضافة الى ضمير الرب وعن
ابي هريرة مرفوعا مثله وعن ابن مسعود مثله وظاهر التفسير
يشعر بانه على ظاهره وربما يويده حديث القدم وهو ما اخرج
احمد والبخاري ومسلم والترمذي والنسائي وابن جرير وابن المنذر
والبيهقي في الاسما والصفات عن انس قال قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم لا تزال جهنم تلقى فيها وتقول هل من مزيد حتى يضع رب
العزة فيها قدمه فينزوي بعضها الى بعض وتقول قط قط وعزتك
وكرمك الحديث وقد تبين لك فيما قررناه انه لا اشكال في كونهما
على ظاهرهما فان الله لا صورة له ومنزه عن كل صورة في كل حال وان تجلى
في اي صورة شا كما مر غير مرة وعن ابي موسى مرفوعا تفسيره بنور عظيم
وعن ابن عباس بامر عظيم وعنه ايضا بالامر الشديد المفظع من
هول الاخرة وعن قتادة بامر فظيع جليل وعن الربيع بن انس
بالغطا اقول وبالله التوفيق لا منافاة بين نور عظيم وامر عظيم
لان الثاني اعم من الاول ولا منافاة بين خاص وعام لصدق الثاني على
الاول ولا بينهما وبين اضافة الساق الى ضمير الرب سبحانه لان
المعنى عن نوره العظيم ولا شك ان من اسما الله النور والعظيم فان اريد
به ظاهره فالمضاف الى العظيم عظيم وان اريد به نور ذاته فعظمته
اظهر من ان يخفى ولكن الشان في وجه التعبير عنه بساق ولعل
ذلك لان الساق ما عليه يقوم صورة الجسد ونوره العظيم عليه
يقوم صور المعتقدات المثالية المختلفة على تفاوت مراتبها فانه
المعنى الواحد اذا عبر عنه بالفاظ مختلفة لم يتكثر المعنى ولم يتعدد
وانما تعدد الالفاظ الدالة عليه فصور المعتقدات كلها نسبتها
الى النور العظيم نسبة الالفاظ المختلفة الى المعنى الواحد ولله
المثل الاعلى ويناسب المقام قول من قال
عباراتنا شتى وحسنك واحد وكل الى ذاك الجمال يشير

ثم رايت بعد مدة فی ارشاد الساری للقسطلانی ما نصه وفسر
الساق بان بمعنی النفس ای تتجلی لهم ذاته انتهی فان ثبت هذا لغة
فلا اشكال وان كان معنی مجازیا فاعله یشیر الی ما ذكرناه من المناسبة
المصححة للاطلاق والله اعلم واما تفسیره بالامر الشدید الفظیع
الجلیل فلعل ذلك ان الامر ما دام مستورا كان المومن فی خطر الهلاك
والمنافق فی رجا النجاة كما یشیر الی الاول حدیث ابی موسی الاشعری
الذی اخرجه احمد وعبد بن حمید والدارقطنی وابن مردویة علی
ما فی الدر المنثور فیتجلی لنا ضاحكا ثم یقول لنا ابشروا یا معشر
المسلمین فانه لیس منكم احد الا جعلت له مكانه یهودیا او نصرانیا
ویشیر الی الثانی قول المنافقین ربنا عند ما لعود ظهورهم طبقا
واحدا حیث یوذن للمومنین فیسجدون ویریده المنافقون
فلا یستطیعون فیقولون ربنا خاشعة ابصارهم ترهقهم ذلة
فاذا كشف عن النور العظیم میز بین الفریقین بكون المومنین یخرون
سجدا بخلاف الاخرین فانهم لا یستطیعون فیزدادون هوانا وذلا
واذا انقطع الاحتمال كان ذلك من اعظم الشدائد علی المنافقین
واعظم البشارات علی المومنین فهو امر فظیع شدید بالنسبة الی
المنافقین جدید بالنسبة الی المومنین فظهر انه لا منافاة بینه
وبین ما تقدم واما تفسیره بالغطا فظاهره یشعر بان المكشوف
عنه هو الحجاب لا النور العظیم والظاهر انه خلاف المراد بقرینة
حدیث ابی موسی المرفوع یكشف عن ساق قال عن نور عظیم فالحجاب
والغطا هو المكشوف لا المكشوف عنه ففی العبارة تسامح لوضوح
المراد ویزیده وضوحا ما اخرج عبد بن حمید وابن المنذر عن عكرمة
فی قوله یوم یكشف عن ساق قال هی ستور رب العزة اذا كشف
للمومن یوم القیامة فدل علی ان الستور هی المكشوفة عن نور رب
العزة والنور المعبر عنه بالساق هو المكشوف عنه ویحتمل ان یراد
بالحجاب والغطا صورة التجلی كما فسرها بعض المحققین قوله تعالی
ما كان لبشر ان یكلمه الله الا وحیا او من وراء حجاب ای من وراء صورة
التجلی لكونها حجابا علی الذات فیكون الحجاب فی حدیث ابی موسی
والغطا فی حدیث الربیع بن انس هو النور العظیم المتجلی فیه الحق سبحانه

فقوله فیكشف عن الحجاب او الغطا علی ظاهره والله اعلم وح فلا منافاة
بینه وبین ما تقدم فها هو ذا قد حصل التوفیق بین التفاسیر
والله الهادی الولی للتیسیر والحمد لله الذی هدانا لهذا وما
كنا لنهتدی لولا ان هدانا الله لقد جاءت رسل ربنا بالحق فصل
اللهم علیهم وعلی آلهم وصحبهم وعلی اهل طاعتك اجمعین وعلینا
معهم برحمتك یا ارحم الراحمین وسلم تسلیما عدد خلقك ورضی
نفسك وزنة عرشك كلما ذكرك الذاكرون وغفل عن ذكرك
الغافلون والحمد لله رب العالمین ثم نقول وانت اذا احطت
باطراف ما ابدیناه مما یرد علی وجوه التاویل الذی ذكروه وما
قررناه فی تاویل الاحادیث علی الوجه المذكور الوسط بین التشبیه
والتاویل المشهور ظهر لك ظهورا بینا ما تسمعه من غیر واحد
ان سلوك طریق السلف هو الاسلم الاسهل لوضوحه وسلامته
عن الخطر والخلل فمن اراد السلامة والسهولة سلكها فلننقل
طرفا من كلامهم فی المتشابهات من الاحادیث والایات نشرا
لعقائدهم وتبركا بكلامهم واستنزالا للرحمة بذكرهم فعند ذكر
الصالحین تنزل الرحمة فنقول قال الحافظ بن حجر العسقلانی
رحمه الله فی فتح الباری فی باب قوله تعالی وكان عرشه علی الماء
من كتاب التوحید واخرج ابو القاسم اللالكائی فی كتاب السنة
من طریق الحسن البصری عن امه عن ام سلمة رضی الله عنها انها قالت
الاستوا غیر مجهول والكیف غیر معقول والاقرار به ایمان
والجحود به كفر ومن طریق ربیعة بن ابی عبد الرحمن انه سئل
كیف استوی علی العرش فقال الاستوا غیر مجهول والكیف غیر
معقول وعلی الله الرسالة وعلی رسوله البلاغ وعلینا التسلیم
واخرج البیهقی بسند جید عن الاوزاعی قال كنا والتابعون
متوافرون نقول ان الله علی عرشه ونومن بما ورد به السنة
من صفاته واخرج الثعلبی من وجه اخر عن الاوزاعی انه سئل عن قوله
تعالی ثم استوی علی العرش فقال هو كما وصف نفسه واخرج
البیهقی بسند جید عن عبد الله بن وهب قال كنا عند الامام مالك
فدخل رجل فقال یا ابا عبد الله الرحمن علی العرش استوی كیف

یوضحه حدیث مرفوعا عن ابی هریرة قال قال آدم لموسی علیهما السلام انت موسی نبی بنی اسرائیل
الذی كلمك الله من وراء حجاب لم یجعل الله بینك
وبینه رسولا من خلقه قال نعم الحدیث انه
نص فی ان الله تعالی هو الذی كلمك بلا واسطة
من وراء حجاب التجلی فی المظهر فالصورة
لكنه مع كونها حجاب عین تجلی الحق تعالی صح صح

استوى فاطرق الامام مالك فاخذته الرحضا ثم دفع راسه فقال
الرحمن على العرش استوى كما وصف نفسه ولا يقال كيف وكيف
عنه مرفوع وما اراك الا صاحب بدعة اخرجوه ومن طريق يحيى
ابن يحيى عن مالك نحو المنقول عن ام سلمة لكن قال فيه والاقرار
به واجب والسوال عنه بدعة واخرج البيهقي من طريق ابى داود
الطيالسي قال كان سفيان الثورى وشعبة وحماد بن زيد وحماد
ابن سلمة وشريك وابو عوانة لا يحدون ولا يشبهون ويروون
هذه الاحاديث ولا يقولون كيف قال ابو داود وهو قولنا قال
البيهقي وعلى هذا مضى اكابرنا واسند اللالكائى عن محمد بن الحسن
الشيبانى قال اتفق الفقها كلهم من المشرق الى المغرب على الايمان
بالقران وبالاحاديث التى جا بها الثقات عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم فى صفة الرب من غير تشبيه ولا تفسير فمن فسر شيا
منها وقال بقول جهم فقد خرج مما كان عليه النبى صلى الله عليه وسلم
واصحابه وفارق الجماعة لانه وصف الرب بصفة لا شى ومن طريق
الوليد بن مسلم سالت الاوزاعى والامام مالكا والثورى والليث
ابن سعد عن الاحاديث التى فيها الصفة فقالوا امروها كما جات
بلا كيف واخرج ابن ابى حاتم فى مناقب الامام الشافعى عن يونس
ابن عبد الاعلى سمعت الامام الشافعى يقول لله اسما وصفات لا يسع
احدا ردها ومن خالف بعد ثبوت الحجة عليه كفر واما قبل قيام الحجة
فانه يعذر بالجهل لان علم ذلك لا يدرك بالعقل ولا الروية والفكر
فنثبت هذه الصفات وننفى عنها التشبيه كما نفى عن نفسه فقال
ليس كمثله شى واسند البيهقي بسند صحيح عن احمد بن ابى الحوارى
عن سفيان بن عيينة قال كل ما وصف الله به نفسه فى كتابه فتفسيره
تلاوته والسكوت عنه ومن طريق ابى بكر الضبعى قال مذهب اهل
السنة فى قوله الرحمن على العرش استوى قال بلا كيف والاثار
فيه عن السلف كثيرة وهذه طريقة الامام الشافعى واحمد بن حنبل
الى ان قال وقال امام الحرمين فى الرسالة النظامية اختلفت
مسالك العلما فى هذه الظواهر فراى بعضهم تاويلها والتزم ذلك
فى اى الكتاب وما يصح من السنن وذهب ايمة السلف الى الاكتفاء

عن التاويل واجرا الظواهر على مواردها وتفويض معانيها الى الله
عز وجل والذى نرتضيه رايا وندين الله به عقيدة اتباع سلف
الامة للدليل القاطع ان اجماع الامة حجة فلو كان تاويل هذه
الظواهر حتما لاوشك ان يكون اهتمامهم به فوق اهتمامهم بفروع
الشريعة واذا انصرم عصر الصحابة والتابعين على الاضراب
عن التاويل كان ذلك هو الوجه المتبع انتهى وقد تقدم النقل عن
اهل العصر الثالث وهم فقها الامصار كالثورى والاوزاعى
ومالك والليث ومن عاصرهم وكذا من اخذ عنهم من الايمة فكيف
لا يوثق بما اتفق عليه القرون الثلاث وهم خير القرون بشهادة
صاحب الشريعة الى هنا كلام الحافظ بن حجر رحمه الله فى فتح البارى
والحمد لله رب العالمين **وفى الجنان** فى الجامع للسيوطى اذا دخل
اهل الجنة الجنة يقول الله تعالى تريدون شيا ازيدكم فيقولون الم
تبيض وجوهنا الم تدخلنا الجنة وتنجينا من النار فيكشف عن الحجاب
فما اعطوا شيا احب اليهم من النظر الى ربهم رواه الامام احمد ومسلم
والترمذى عن صهيب وفيه ايضا ان ادنى اهل الجنة منزلة لمن ينظر
الى جنانه وازواجه ونعمه وخدمه وسرره مسيرة الف سنة
واكرمهم على الله من ينظر الى وجهه غدوة وعشية ثم قرا وجوه
يوميذ ناضرة الى ربها ناظرة رواه الطبرانى والترمذى عن ابن عمر
كذلك اى مثل ذلك المذكور من كون الحق يراه المومنون فى الاخرة
قال الله فى القران حيث قال وجوه يوميذ ناضرة الى ربها ناظرة
والنظر المتعدى بالى هو الابصار والروية باستقرا اللغة فان
قيل وقد جا بمعنى الانتظار كقوله

وجوه ناظرات يوم بدر . الى الرحمن ياتى بالفلاح

اى منتظرات اتيانه بالنصر والفلاح قلنا بل هو بمعنى الروية
والمضاف محذوف وهو الجهة اى الى جهة الرحمن التى هى العلو فى العرف
المويد بظواهر الشرع فان قيل الاصل عدم الحذف قلنا وكذلك
الاصل عدم الزيادة فان النظر بمعنى الانتظار متعد بنفسه كقوله
تعالى انظرونا نقتبس من نوركم ما ينظرون الا صيحة واحدة فيلزم
ان يكون الى زايدة فتعارضا وبقى لنا ان الاية وردت مبشرة ما لانفا

والاكرام وحسن الحال وفراغ البال وذلك في رويته تعالى فانما
احل النعم والكرامات المتتبعة لنضارة الوجه لا في الانتظار المودي
الى عبوسة فان انتظار النعمة غم ومن ثمة قيل الانتظار الموت
الاحمر فلا يصلح الاخبار به بشارة وان البيت مسوق لقوة الرجا
في قرب الفتح وسرعة النصر والنظر الى جمة العلو يتضمنه
بخلاف الانتظار المجرد فهي قرينة مرجحة لتقدير المضاف المذكور
في البيت وكون الى حرف جار فيهما غير زايدة فلا وجه للمصير
الى كونها جارة زايدة ولا الى كونها اسما بمعنى النعمة والنظر بمعنى
الانتظار فثبت انه المتعدي بالى الذي هو بمعنى الروية وهو
المطلوب ولا يعارضه قوله تعالى لا تدركه الابصار لان الادراك
في احد تفسيري ابن عباس رضي الله عنهما هو الروية على نعت
الاحاطة بجوانب المرئي اذ حقيقته النيل والوصول ومن المعلوم
ان الروية المكيفة بكيفية الاحاطة اخص مطلقا من الروية المطلقة
فلا يلزم من نفيها نفي المطلقة وثاني تفسيري ابن عباس انه
لا تدركه الابصار اذا تجلى بنوره الذي هو نوره فانه اذا تجلى بنوره
الذي هو نوره لا يقوم له بصر لان هذا التجلي يفني المتجلي له كما
يشير اليه حديث ابي موسى عند مسلم حجابه النور لو كشفه
لاحرقت سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره من خلقه بخلاف
التجلي الشمسي والقمري اي التجلي في النور الوارد في حديث هل تضارون
في الشمس الخ هل تضارون في القمر الخ فانه لا يفني المتجلي له فيتمكن
من الروية وعلى الاول يحمل حديث ابي ذر عند مسلم نور اني اراه
وكذلك حديث عايشة في نفيها الروية يحمل على نفي الروية بهذا
النور لا مطلقا ويحمل حديث ابي ذر ايضا عند مسلم رايت نورا
على التجلي في نور يقوم له البصر اعني التجلي الشمسي او القمري والحاصل
ان ابن عباس انما حمل النفي في تفسيريه على روية خاصة وعليه فلا
دليل في الاية على نفي الروية مطلقا فلا معارضة فيها لاية النظر
وههنا وجه اخر وهو ان ادراك الابصار المترتب على تقليب الحدقة
من افعال العباد وقد مر في فصل الكسب انه لا فعل للعبد الا باذن الله
لما تبين من بطلان الاستقلال فيكون المعنى لا تدركه الابصار

الا باذنه وهو كذلك عند من تحقق معنى لا قوة الا بالله هذا
وايضا ان كان ال في الابصار استغراقية كان تدركه الابصار موجبة
كلية وقد دخل عليها النفي فرفع الايجاب الكلي ورفع الايجاب الكلي
سلب جزئي فكان حاصل المعنى لا تدركه بعض الابصار وهو مسلم
اتفاقا لان ابصار الكفار لا تدركه فلا يبقى فيه حجة وان كان ال للجنس
لا للاستغراق كان لا تدركه الابصار سالبة مهملة في قوة الجزئية
فالمعنى لا تدركه بعض الابصار وتخصيص البعض بالنفي يدل بالمفهوم
على الاثبات للبعض فالاية حجة لنا لا علينا ومما يدل على جواز الروية بالمفهوم يدل
سوال سيدنا موسى صلوات الله عليه وسلامه عند ذلك بقوله
رب ارني انظر اليك اذ لو امتنع عليه تعالى رويته لما سال لان سواله
ح مع العلم بامتناعه لا يصدر عن العاقل ومع الجهل به لا يجوز على الانبيا
اذ الجاهل بما لا يجوز على الله ويمتنع لا يكون نبيا كريما وقد وصفه
الله بذلك في كتابه وعلى هذا قوله في الجواب لن تراني نفي لروية مقيدة
لا لمطلق الروية اي لن تراني وانت ثابت على هذه الحالة بل لا بد من تغيرها
بقرينة ما رواه الحكيم الترمذي عن ابن عباس قال الله تعالى يا موسى
لن تراني انه لن يراني حي الا مات ولا يابس الا تدهده ولا رطب الا تفرق
انما يراني اهل الجنة الذين لا تموت اعينهم ولا تبلى اجسادهم وهو صريح
في ان المنفي هو الروية المقيدة بقيد الثبات والبقا على حالته التي كان
عليها قبل وقوع الروية لا مطلق الروية ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم
وبقية الاية فيها اشعار بذلك حيث يقول ولكن انظر الى الجبل فان
استقر مكانه فسوف تراني وانت على حالتك هذه من غير صعق
ومفهومه وان لم يستقر مكانه فلن تراني وانت على حالتك هذه بل لا بد
من الصعق فلما تجلى ربه للجبل الذي هو من جملة الاشيا التي تسبح
بحمد الله المستلزم لحياته وعلمه جعله دكا مفتتا فلم يستقر مكانه
فلم يتحقق شرط الثبات على حالته التي كان عليها ولهذا خر موسى
صعقا مغشيا عليه او ميتا فعلى هذا بقية الاية دليل على وقوع
الروية لسيدنا موسى بعد دلالة اولها على جوازها والله اعلم ووجه
الجمع ح بينه وبين قوله صلى الله عليه وسلم ان الله اعطا موسى الكلام
واعطاني الروية وفضلني بالمقام المحمود والحوض المورود اخرجه

ابن عساكر عن جابر كما في الجامع للسيوطي هو ان الرؤية التي
اعطاها الله لنبينا صلى الله عليه وسلم عند خلقه في الرؤية
مع الثبات على الحالة التي كان عليها قبل الرؤية كما ان الكلام
الذي اعطاه لموسى كذلك بخلاف الرؤية التي حصلت لموسى
فانه لم يثبت معها وصارت سببا لصعقه والله اعلم **وبلغت**
به البا زايدة للوزن **عن الله الرسل وصحت سنتهم** الاحاديث
المروية عنهم **به** بوقوع الرؤية **فهل** اي اذا كان الامر في الرؤية
كما ذكر من كونها ثابتة بالكتاب والسنة الصريحة فهل اي انت
مامور بان تقول بها لغة في اظهار زيغ منكريها اذا كان كذلك
فجاحدوها مع تصريح الكتاب والسنة **قد غلوا** بالمعجمة اي جاوزوا
الحد **عتوا** استكبارا او مجاوزة للحد **بالزيغ عنها** حيث اولوا
الايات والاحاديث الواردة في ذلك بتاويلات ركيكة متعسفة
ولم يكتفوا بذلك بل **بغوا علوا** على من يقول بها تبعا للوارد الصريح
الصريح حتى ان بعضهم **قد كفروا من قال بالجواز** ظنا منهم ان ذلك
يستلزم التجسيم وانه كفر وهذا ظن فاسد اما ولا فلان اهل
السنة يثبتونها بلا كيف بل مع تنزيه عن الجسم والجهة وليس
هذا التنزيه من مصنوعات اشياخهم اي ليس مما لا اصل له في السنة
كما يزعمه صاحب الكشاف حيث يقول ثم تعجب من المتسمين
بالاسلام المتسمين باهل السنة والجماعة كيف اتخذوا هذه
العظيمة مذهبا ولا يغرنك تسترهم بالبلكفة فانه من منصوبات
اشياخهم والقول ما قال بعض العدلية فيهم جماعة سموا هواهم
سنة وجماعة حمر لعمري موكفة قد شبهوه بخلقه وتخوفوا شنع
الورى فتستروا بالبلكفة انتهى وذلك ما اخرجه ابن مردويه
عن انس بن مالك قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
في قوله وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة قال ينظرون الى ربهم
بلا كيفية ولا حد محدود ولا صفة معلومة كما في الدر المنثور وهذا
نص صريح في مذهب اهل السنة وقولهم بالبلكفة فلا يحزنك قولهم
ان الله يعلم ما يسرون وما يعلنون ستكتب شهادتهم ويسألون
وهذا الحديث المحتج به للبلكفة له شاهدان الاول ما رواه الطبراني

بسند حسن عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم ان لله ملكا لو قيل له التقم السموات السبع والارضين بلقمة
لفعل تسبيحه سبحانك حيث كنت ووجه الشهادة انه دال على ان الله
منزه عن التقيد بالحيث والاين والصورة والجهة وان تجلى فيما شاء منها
فهو تعالى يرى بلا كيف يقيده وان تجلى في مظهر ذي كيف الثاني قوله تعالى
فلما جاءها نودي من شاطئ الوادي الايمن في البقعة المباركة من الشجرة
التي اسمى سمانا را ان بورك من تجلى فظهر في النار وهو الله تعالى
فقد مر عن ابن عباس في اخر شرح قوله كذا الكلام شايع لها
انه قال في قوله تعالى ان بورك من في النار يعني تبارك وتعالى نفسه
كان نور رب العالمين في الشجرة وفي رواية عنه قال وكانت تلك النار
نورا وكان الله في النور ونودي موسى من النور وقد صح حجابه النار
وحجابه النور والكل صحيح فان الله تعالى تجلى الجلاله والجماله وانما سمي
حجابا لكونه حجابا على غيب الذات والهوية فلا تشهد الذات
المقدسة الا في مظهر ومن حولها موسى والملائكة الحاضرون ثمة ولما
كان التجلي في ذلك المظهر يوهم التقيد بالصورة والمكان والجهة
قال تعالى ازالة لهذا التوهم وسبحان الله نزهه عن التقيد بالصورة
والمكان والجهة وان ناداك من النار من شاطئ الوادي الايمن في البقعة المباركة
من الشجرة لكونه رب العالمين وما هو كذلك لا يكون ظهوره في مظهر ما
موجبا لتقيده بذلك لان رب العالمين له الاطلاق الحقيقي الذي
لا يقابله تقييد القابل لكل قيد شاء الظهور فيه فيكون منزها عن
التقيد بذلك في عين ظهوره فيه ولهذا قال يا موسى انه اي المنادي
المتجلي في النار في هذه البقعة المباركة انا الله العزيز ومقتضى الحكمة
الظهور في صورة مطلوبك ووجه الشهادة ان الاية قد دلت بظاهرها
الذي فسرها به ابن عباس ترجمان القران ان الله هو المتجلي في النار
بمقتضى حكمته وانه منزه عن التقيد بذلك لربوبيته وعزته
فاذا في يرى بلا كيف يقيده وان ظهر في مظهر له كيف والله اعلم
وبالله التوفيق واما تفسير المفسرين الحق النار كما ذهب اليه البيضاوي
حيث قال ان بورك من في مكان النار وهو كل من في تلك الوادي
وحواليها من ارض الشام وقيل المراد موسى والملائكة الحاضرون

انتهى فعدول عن الظاهر ليفسر من في النار بغير الله ظنا منه ان تفسير من في النار بالله يستلزم محذورا وليس كذلك اصلا اولا فلان ابن عباس فسر من في النار بالله ولا ينبغي ان يظن بابن عباس ترجمان القران المدعو له بقوله صلى الله عليه وسلم اللهم علمه الحكمة وتاويل الكتاب ان يفسر القران بما يكون محالا على الله تعالى واما ثانيا فلما مر ان رب العالمين تبارك وتعالى له الاطلاق الحقيقي الذي لا يقابله تقييد فلا تقيده صورة النار وان تجلى فيها فلا موجب تحقيقا لتقدير المضاف وخلاف ابن عباس في التفسير فان معنى قول اهل السنة ان الله يرى بلا كيف معناه ان الله تعالى لا يتقيد بقيد يقتضيه مظهر التجلي لا انه لا يتجلى في مظهر له الكيف اصلا فان هذا مع انه لا يصح لم يلتزمه اهل السنة فقد قال العلامة التفتازاني في شرح المقاصد بعد تقرير جواز اختلاف الرويتين اي الخلق والحق في الشروط واللوازم ما نصه وهذا هو المراد بالروية بلا كيف بمعنى خلوها عن الشرائط والكيفيات المعتبرة في روية الاجسام والاعراض لا بمعنى خلو الروية والمرئي عن جميع الحالات والصفات على ما يفهمه ارباب الجهالات فيعترضون بان الروية فعل من افعال العباد او كسب من اكسابهم فبالضرورة يكون واقعا بصفة من الصفات وكذا المرئي بحاسة العين لا بد ان يكون له كيفية من الكيفيات انتهى وهذا كلام حسن يوضح الحديث المذكور في قوله ولا حد محدود ولا صفة معلومة فان نفي الاحد محدود استيفينا ينحصر فيه محال له ذلك الحد لا مطلق الحد وصفة معلومة متعينة ينحصر فيها الموصوف لا مطلق الصفات فها هو ذا قد صرح التفتازاني بانهم لم يريدوا بالبلكفة خلو المرئي عن جميع الحالات والصفات وانما ارادوا خلوه عن الكيفيات المعتبرة في روية الاكوان في كون المرئي مقيدا بكيفية خاصة منحصرا فيها ورب العالمين سبحانه لا يتقيد بشيء من الكيفيات وان تجلى في مظهر له كيفية وبالله التوفيق فظهر ان قوله صلى الله عليه وسلم ينظرون الى ربهم بلا كيفية ليس فيه الا اثبات التجلي نحو ليس كمثله شيء وليس فيه نفي التجلي في مظهر له كيف فلا منافاة بينه وبين

احاديث التجلي في الصورة التي تعرف وتنكر الصحيحة السابقة اذ قد بينا غير مرة ان الله سبحانه لكونه له الاطلاق الحقيقي لا يتقيد بحد وكيف وان تجلى في مظهر ذي حد وكيف فليس له حد محدود ينحصر فيه وان تجلى في محدود كاحسن صورة للنبي صلى الله عليه وسلم ولا صفة معلومة ينحصر فيها وان ظهر في صفة معلومة كصورة شاب وقال لنا الشيخ الاشعري في الابانة ما نصه وان له عينين بلا كيف ثم قال ما نصه وان الله يقرب من عباده كيف يشاء انتهى فنفى الكيف واثبت والكل صحيح بلا تناف عند من احاط علما بان الحق سبحانه له الاطلاق الحقيقي وبالله التوفيق قال التاج عبد الوهاب بن التقي علي السبكي في الطبقات الكبرى في ترجمة احمد بن الحسن الجاربردي الشيخ الامام فخر الدين نزيل مصر وقد عاب اهل السنة بيتي الزمخشري واكثروا القول في معارضتهما ومن احسن ما سمعته في معارضتهما ما انشدناه شيخنا ابو حيان النحوي في كتابه عن العلامة ابي جعفر بن الزبير بغرناطة اجازة ان لم يكن سماعا انشدنا القاضي الاديب ابو الخطاب محمد بن احمد بن خليل السكوني بقراتي عليه عن اخيه ابي بكر من نظمه ثم رايتها في كتاب ابن عمر بن محمد بن خليل المسمى بالتمييز لما اودعه الزمخشري في كتابه من الاعتزال في الكتاب العزيز قال واجابه عم والده وهو يحيى بن احمد الملقب بخليل بهذه القصيدة

قولوا لدى فيها تكميل ولي فيها تتميم وتذليل •
شبهت جهلا صدر امة احمد • وذوي البصائر بالحمير الموكفه •
وزعمت ان قد شبهوا معبودهم • وتخوفوا فتستروا بالبلكفه •
نطق الكتاب وانت تنطق بالهوى • فهوى الهوى بك في المهاوي المتلفه •
وجب الخسار عليك فانظر منصفا • في اية الاعراف فهي المنصفه •
اتريد الكليم الى بجهد ما ادعى • واني شيوخها التواعن معرفه •

القصيدة بطولها وهي اثنان وعشرون بيتا ثم اورد اجوبة عديدة لا حاجة الى ذكرها واما ثانيا فلانا وان فرضنا ان اثبات الروية يستلزم التجسيم لم يلزم من اثباتها كفر لان الاصح

ان لازم المذهب ليس بمذهب بل صرح التجسيم مع البلكفة ليس بكفر كما في شرح العقايد العضدية للجلال الدواني وسيجي نقله قال ابن حجر الهيتمي المكي في كتابه الاعلام بقواطع الاسلام لازم المذهب ليس بمذهب ومن ثم قال الاسنوي المجسمة ملزمون بالوان وبالاتصال والانفصال مع انا لا نكفرهم على المشهور كما دل عليه كلام الشرح والروضة في الشهادات انتهى قال فالحاصل ان من نفى او اثبت ما هو صريح في النقص كفر وما هو ملزوم للنقص فلا ثم قال مشى الغزالي في كتابه التفرقة بين الاسلام والزندقة [illegible] الموصلية وغيرهما على عدم كفر القايلين بالجهة قال ابن عبد السلام لان علما الاسلام لم يخرجوهم عن الاسلام بل حكموا لهم بالارث من المسلمين وبالدفن في مقابرهم وتحريم دمايهم واموالهم قال الزركشي وهذا ابناه الشيخ على تفسير المتكلمين الايمان بالتصديق بما علم انه من دين محمد صلى الله عليه وسلم بالضرورة وعلى هذا العلم بكونه عالما بالعلم او عالما بذاته او بكونه مرئيا او غير مرئي ليس بداخل في مسمى الايمان وكذلك كونه في جهة او ليس في جهة انتهى قال الشيخ ابن قاسم في حاشية التحفة قوله ان لازم المذهب ظاهره وان كان لازما بينا وهو ظاهر لجواز ان لا يعتقد اللازم وان كان بينا وقد صححوا عدم كفر القايل بالجهة مع ان بعضهم قال ان لزوم الجسمية لها لزوم بين وقوله ليس بمذهب معناه انه لا يحكم به بمجرد لزومه فان اعتقده فهو مذهب ويترتب عليه حكمه اللايق به انتهى **ولا دليل معهم يجاذي** بمعنى يجري اي يغني كما ظهر لك مما تقرر **بل** الورطة التي تخوضها انما هي **باختيال باحث مجاذي** اي منحرف عن طريق الاتباع بمجرد بحث عقلي وشبهة ضعيفة انتحلوها وادعوا انها دليل ثم اولوا ما ورد على طبقها تاويلات ركيكة متعسفة ووضعوا بها مذهبا واذا كان هذا منتهى امرهم **فدعهم** فيما هم فيه **وصر** داسدا مهديا **في المجاذي** في محل الجواز والسير وهو طريق اتباع الكتاب والسنة كما صرح به في قوله **واتبع الرسل وكتب الله** الناطقة بذلك **وتابعيهم واترك الساهي** الغافل الذاهب قلبه الى غير ما اريد

من ايات الروية واحاديثها بارتكاب تاويلات متعسفة فانه منحرف عن سوا السبيل **اذ وردت في الذكر** اي في القران ايات **بينات** واضحات الدلالة على المقصود **فسرها** اي فسر تلك الايات البينات **بالروية** اي بان المراد منها الروية البصرية **الثقات** لا بالراي بل رواية **عن النبي** صلى الله عليه وسلم عدد خلقه **مسندة والاخبار** نعت للثقات والفصل بالظرف ليس باجنبي **وصحبه** عطف على النبي اي اسند وا تفسير تلك الايات عن النبي وصحبه **وتابعي الاثار** كما سيجي نقله مفصلا ان شا الله **قد انتهت** تفاسير تلك الايات المسندة عن النبي واصحابه والتابعين **لمبلغ التواتر عند اهلها** اي اهل الاخبار كما صرح به الحافظ السيوطي رحمه الله في البدور السافرة فانه بعد ان ذكر تفاسير ايات قال في اخرها هذه تفاسير هذه الايات مسندة عن النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه والتابعين بلغت مبلغ التواتر عندنا معاشر اهل الحديث انتهى قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري جمع الدارقطني طرق الاحاديث الواردة في روية الله تعالى في الاخرة فزادت على العشرين وتتبعها ابن القيم في حادي الارواح فبلغت الثلاثين واكثرها جياد واسند الدارقطني عن يحيى بن معين قال عندي سبعة عشر حديثا في الروية صحاح انتهى **كاشفة للساتر** مبينة للمعنى المقصود من تلك الايات بيانا واضحا لا اخفا فيه فلنورد ها هنا ما ساقه الجلال السيوطي رحمه الله تعالى في البدور السافرة توضيحا للمراد وتحقيقا للمطلب في المقام فنقول قال رحمه الله تعالى باب زيادة اهل الجنة ربهم ورويتهم له قال تعالى وجوه يوميذ ناضرة الى ربها ناظرة وقال تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة وقال ولدينا مزيد اخرج مسلم والترمذي وابن ماجه عن صهيب عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا دخل اهل الجنة الجنة يقول الله تعالى تريدون شيا ازيدكم فيقولون الم تبيض وجوهنا الم تدخلنا الجنة وتنجنا من النار قال فيكشف الحجاب الحاجب فما اعطوا شيا احب اليهم من النظر الى ربهم ثم تلا هذه الاية للذين احسنوا الحسنى وزيادة قال القرطبي قوله فيكشف الحجاب معناه انه يرفع الموانع عن الادراك عن ابصارهم حتى يروه على ما هو عليه من نعوت العظمة

والجلال فذكر الحجاب انما في حق الخلق لا الخالق تعالى وتقدس اوقول
اما ذكر القرطبي هذا الظنه انه مناف لاحاطة الحق بكل شيء وليس كذلك
كما هو معلوم عند من يتحقق اطلاق الحق سبحانه وانه يصح له التجلي
فيما يشاء مع بقائه على قدسه ونزاهته وقد مر لحديث ابي هريرة
عند الترمذي وصححه ثم يتوارى ثم يطلع وحديث عكرمة في قوله تعالى
يوم يكشف عن ساق انما ستور رب العزة ولابي داود والنسائي
وابن ماجه وابن حبان عن ابي هريرة مرفوعا ايما رجل انكر ولده
وقد عرفه احتجب الله عنه يوم القيامة ولاحمد والطبراني بسند
جيد عن معاذ مرفوعا من ولي من امر الناس شيئا فاحتجب عن اولي
الضعف والحاجة احتجب الله عنه يوم القيامة ولابن ماجه من
حديث جابر فينظر اليهم وينظرون اليه فلا يلتفتوا الى شيء من
النعيم ما داموا ينظرون اليه حتى يحتجب عنهم ويبقى نوره وبركته
عليهم في ديارهم وعن جابر مرفوعا ما كلم الله تعالى احدا قط الا من وراء
حجاب وانه احيا اباك فكلمه كفاحا الى غير ذلك من الايات والاحاديث
والحاصل انه لا منافاة بين الايات والاحاديث الداله على الحجاب
وكشفه وبين احاطة الحق بكل شيء لان الله له الاطلاق الحقيقي المصحح للتجلي
فيما يشاء مع احاطته والله اعلم قال السيوطي واخرج ابن جرير
وابن مردويه عن ابي موسى الاشعري عن رسول الله صلى الله عليه
وسلم قال ان الله يبعث يوم القيامة مناديا ينادي بصوت يسمعه
اولهم واخرهم يا اهل الجنة ان الله وعدكم الحسنى وزيادة الحسنى
الجنة والزيادة النظر الى وجه الرحمن واخرج ابن جرير وابن
مردويه واللالكائي في السنة عن كعب بن عجرة عن النبي صلى الله
عليه وسلم في قوله للذين احسنوا الحسنى وزيادة قال النظر
الى وجه الرحمن واخرج ابن جرير وابن مردويه واللالكائي
وابن ابي حاتم من طرق عن ابي بن كعب قال سالت النبي صلى الله
عليه وسلم عن قوله للذين الحسنى وزيادة قال الحسنى الجنة
والزيادة النظر الى وجه الرحمن واخرج ابن مردويه عن ابن عمر
عن النبي صلى الله عليه وسلم في الاية قال الحسنى الجنة وزيادة
النظر الى وجه الله واخرج ابن مردويه وابو الشيخ واللالكائي

من طريقين

من طريقين عن انس ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن هذه
الاية فقال الحسنى الجنة والزيادة النظر الى وجه الله واخرج
ابو الشيخ عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
في قوله للذين احسنوا الحسنى وزيادة الحسنى الجنة والنظر الى
الرب تعالى واخرج ابن جرير وابن المنذر وابن مردويه وابو الشيخ
في تفاسيرهم واللالكائي والاجري في كتاب الرؤية عن ابي بكر الصديق
في الاية قال الحسنى الجنة والزيادة النظر الى وجه الله واخرج
ابن مردويه عن علي بن ابي طالب قال الحسنى الجنة وزيادة النظر
الى الله واخرج ابن جرير وابن المنذر وابو الشيخ واللالكائي والاجري
عن حذيفة ابن اليمان في الاية قال النظر الى الله واخرج هناد وابن
ابي حاتم وابو الشيخ واللالكائي عن ابي موسى الاشعري في الاية الحسنى
الجنة والزيادة النظر واخرج ابن مردويه من طريق عكرمة عن ابن
عباس في الاية فقال الحسنى الجنة والزيادة النظر الى وجهه
الكريم واخرج ابن ابي حاتم واللالكائي من طريق السدي عن ابي مالك
وعن ابي صالح عن ابن عباس وعن مرة عن ابن مسعود في الاية
قال الحسنى الجنة والزيادة النظر الى وجه الله والقتر السواد
واخرج اللالكائي هذا التفسير باسانيده عن سعيد بن المسيب
والحسن البصري وعبد الرحمن بن ابي ليلى وعامر بن سعيد البجلي
وابي اسحاق السبيعي وعبد الرحمن بن سابط وعكرمة ومجاهد
وقتادة وقال البيهقي في كتاب الرؤية هذا التفسير قد استفاض
واشتهر فيما بين الصحابة والتابعين ومثله لا يقال الا بتوقيف
واخرج الاجري والبيهقي في كتاب الرؤية واللالكائي في السنة
من طريقين عن ابن عباس في قوله وجوه يومئذ ناضرة قال حسنة
الى ربها ناظرة قال نظرت الى الخالق واخرج الثلاثة ايضا عن عكرمة فقال
ناضرة من النعيم الى ربها ناظرة قال تنظر الى الله نظرا واخرج
الثلاثة ايضا عن الحسن قال النضرة الحسن الى ربها ناظرة
قال نظرت الى ربها فنضرت لنوره واخرج الاجري عن محمد
ابن كعب القرظي في الاية قال نضر الله تلك الوجوه وحسنها
واخرج ابن ابي حاتم واللالكائي هذا التفسير ايضا عن مجاهد

واخرج اللالكائي عن انس بن مالك رضي الله عنه في قوله تعالى ولدينا
مزيد قال يظهر لهم الرب عز وجل يوم القيامة واخرج البيهقي بلفظ
قال يتجلى لهم في كل يوم الجمعة واخرج ابن ابي حاتم واللالكائي عن الحسن
في قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون قال اذا كان يوم
القيامة برز ربنا تبارك وتعالى فيراه الخلق ويحجب الكفار فلا
يرونه واخرج اللالكائي عن ابراهيم الصايغ قال ما يسرني ان
لي نصف الجنة بالروية ثم تلا كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون
ثم انهم لصالوا الجحيم ثم يقال هذا الذي كنتم به تكذبون قال بالروية
واخرج اللالكائي عن اشهب قال سال رجل مالكا هل يرى المومنون
ربهم يوم القيامة قال مالك لو لم ير المومنون ربهم يوم القيامة
لم يعير الكفار بالحجاب فقال تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ
لمحجوبون قيل فان قوما يزعمون ان الله لا يرى فقال مالك السيف
السيف واخرج اللالكائي عن المزني قال سمعت الشافعي
يقول في قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فيها دلالة
على ان اوليا الله يرون ربهم يوم القيامة قال الحافظ السيوطي
رحمه الله تعالى فهذه تفاسير هذه الايات مسندة عن النبي
صلى الله عليه وسلم واصحابه والتابعين بلغت مبلغ التواتر
عندنا معاشر اهل الحديث وها انا اسوق الاحاديث الواردة
في الروية اخرج اللالكائي في السنة من طريق مفضل بن غسان
قال سمعت يحيى بن معين يقول عندي سبعة عشر حديثا
في الروية كلها صحاح قال السيوطي اقول ورد في ذلك من حديث
انس وجابر بن عبد الله وجرير البجلي وحذيفة ابن اليمان
وزيد بن ثابت وصهيب وقد تقدم وعبادة بن الصامت
وابن عباس وابن عمر وابن مسعود وعلي بن ابي طالب وعدي بن
حاتم وعمار بن ياسر وفضالة بن عبيد ولقيط بن عامر ابي رزين
العقيلي وابي سعيد الخدري وابي موسى الاشعري وابي هريرة
رضوان الله تعالى عليهم اجمعين ثم ساق احاديثهم وفيما اوردنا
كفاية لطالب الحق المنصف والحمد لله رب العالمين فالراد لما
يدل على وقوع الروية اذا تواتر الحديث بدعته وطبعه خبيث

حيث

حيث لم يقبل الحق والطيب لا يرد الحق وهو اي رد الحديث المتواتر
كرد القران المنزل الحكيم ورده كفر لكونه رد ما علم كونه من الدين
بالضرورة لكن لا مطلقا بل لدى العليم بكونه من المتواتر لكونه مطلعا
على طرقه مستوفيا لها يفيده العلم الضروري بان هذا هو المراد
من تلك الايات فما رموا به ابتداء اعاديهم من تكفيرهم من يقول
بالروية يعني اهل السنة رد اليهم جزاء وفاقا ووقاهم ووقى الله
اهل السنة ضيرهم اي ضير اهل البدعة حيث لم يلحقهم ما رموا به
لكونهم متبعين للوارد لا للراي واما اهل البدعة فالذي رد اليهم
انما رد بوارد السنة والكتاب البالغ مبلغ التواتر عند من
احاط بطرق الحديث ومع ذلك فهم يحسبون انهم في تكفيرهم لاهل
السنة يحسنون صنعا فيا له من عجب عجاب حيث زين لهم
الشي بصورة ضده هذا خذ هذا او معنى هذا او هذا كما ذكر
وان لم يشهدوا به اي بالوارد من الكتاب والسنة الدال على وقوع
الروية للمومنين راوا قول الجمع الذي راوه اعتقدوه حقا
يعني اهل السنة افكا مفعول ثان لراوا اي راوا قول اهل السنة
افكا وافتروا اي ردا انهم اي اهل السنة افتروا بذلك على الله
اوهم افتروا بان قول اهل السنة افك وكذبوا ما لم يحيطوا بعلمه
لانهم اتبعوا الراي المحض وانحرفوا عن السنة قال في البدور السافرة
واخرج اللالكائي عن طاوس قال اصحاب المراء والمقاييس
لا يزال بهم المراء والمقاييس حتى يجحدوا الروية ويخالفوا السنة
انتهى وفي الجامع الكبير عن عمر قال ان اصحاب الراي اعداء السنن
اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها وتفلتت منهم ان يعوها واستحيوا
حين سيلوا ان يقولوا لا نعلم فعارضوا السنن برايهم اخرجه
ابن ابي زمنين في اصول السنة والاصبهاني في الحجة انتهى
وذلك اي التكذيب بما لا يقع الاحاطة بعلمه ما وى مرجع من
تردى حكمه هلك حكمه بالجهل فلم يجاوز العلم او سقط حكمه
في حفرة الضلال والخطا قال تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم
والعلم بالله الذي هو فوق طور العقل وهو العلم الحاصل من نفث
روح القدس في الروع يختص به النبي اصالة والولي وراثة

خارج عن حيطة طور العقل ومبلغ ادراكه من طريق الفكر ففي الجامع الكبير تفكروا في الخلق ولا تفكروا في الخالق فانكم لا تقدرون قدره رواه ابو الشيخ عن ابن عباس وقد مر عن الشافعي ان علم ذلك اي اسماء الله وصفاته لا يدرك بالعقل ولا الروية والفكر انتهى بل هو كما في الجامع الكبير للسيوطي علم الباطن سر من اسرار الله تعالى وحكم من حكم الله تعالى يقذفه في قلوب من يشا من عباده اخرجه الديلمي في مسند الفردوس عن علي ومن هنا ورد كما في الجامع الكبير ان من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه الا العلما بالله فاذا نطقوا به لا ينكره الا اهل العزة بالله عز وجل اخرجه الديلمي عن ابي هريرة ومن هنا يظهر انه ليس كل ما يحكم العقل باستحالته بمجرد نظره الفكري يكون محالا في نفس الامر بل قد يكون ممكنا بل واقعا وانما اخطا العقل فيه لكونه وراء طوره وفوق حده فالعاقل المصيب في حكمه لا يكذب بكل ما لم يحط بعلمه بل ينظر ان كان الذي جا به معصوما فيومن بالذي جا به على مراده وان كان مما يحيله العقل بمجرد نظره الفكري لان هذه الاحالة انما هي لكون ذلك خارجا عن طوره من طريق الفكر لا لكونه محالا في نفس الامر فيومن به على مراد الشارع حتى يرزق العلم بتاويله من طريق الوهب قال تعالى ومن يومن بالله يهد قلبه فالايات التي ورد تفسيرها في الاحاديث الصحيحة بما لا يشك اهل اللسان انه المراد منها من اولها برايه على خلاف ذلك فانما امن حقيقة بفكره لا بالوارد فلا يلومن الا نفسه فقد قال تعالى قل هو للذين امنوا هدى وشفا والذين لا يومنون في اذانهم وقر وهو عليهم عمى الاية ربنا امنا بما انزلت واتبعنا الرسول فاكتبنا مع الشاهدين امين وان لم يكن معصوما فان كان ما جا به مما يحيله العقول من طريق فكرها فينظر ان كان هذا مما جا به المعصوم ولكن جا بما يشهد له فكذلك واما ان جا بما يشهد عليه فهو كذب وباطل وان جا بما يجوزه العقل من طريق الفكر او توقف عنده ولا يهدم ركنا من اركان الشريعة ولا اصلا من اصولها فان ظهر له وجه صحة قبله والا تركه في باب الجايزات وهذا اي وقوع الروية للمومنين مما علم مجي المعصوم به فالواجب على العاقل الايمان به على ما يريده المعصوم ولا يلتفت

الى مجرد نظره الفكري الذي يوجب توهم التناقض بين ليس كمثله شي وبين هذه المتشابهات فيحمله على التاويل بمجرد الفكر فيقع في الخطر حيث لا يعلم يقينا انه مصيب ام لا وقد تبين مما قررناه ولله الحمد الجمع بين المتشابهات وليس كمثله شي بحيث اذا نظر فيه اللبيب المنصف ووفق لفهمه زال عنه الاشكال في جميع المتشابهات والحمد لله رب العالمين قال تعالى ان هذا القران يهدي للتي هي اقوم وقال فمن اتبع هداي فلا يضل ولا يشقى ومفهوم الاية مصرح به في قوله صلى الله عليه وسلم كتاب الله فيه الهدى والنور من استمسك به واخذ به كان على الهدى ومن اخطاه ضل الحديث وقوله من ابتغى الهدى في غيره اضله الله الحديث قال الحافظ ابن حجر في توالي التانيس قال ابو اسماعيل الترمذي سمعت الحسين بن علي الكرابيسي يقول قال الشافعي كل متكلم من الكتاب والسنة فهو الحق وما سواه هذيان وقال البويطي سمعت الشافعي يقول عليكم باصحاب الحديث فانهم اكثر صوابا من غيرهم انتهى وقد ثبت بالروايات السابقة وغيرها دلالة تلك الايات على وقوع الروية للمومنين فهو الحق وماذا بعد الحق الا الضلال ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب امين وصل اللهم على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه وسلم عدد خلقك ومداد كلماتك ثم الله سبحانه وتعالى وان قال وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم ولكن قال بعده فيضل من يشاء ويهدي من يشا وهو العزيز الحكيم فاشار الى معنى ذلك بقوله يضل ربنا به بكتاب الله الذي يشا كما به يهدي الذي قد اتقى اي حيي بالايمان الكامل او ينتفض به هذا اذا كان مهموزا خفف وان كان معتلا من نشا ديحا طيبة فالمعنى قد يشم رايحة كمال الايمان واتباع الوارد حسب الامكان فصل وبعد فصل القضا والحساب ومستقر كل دار اي استقرار كل اهل دار في دار وما به وهو معنى قوله حيث اب اي رجع اليه من احدى الدارين حسبما سبق له في علم الله يوتى بكبش الموت الاضافة بيانية

اى بكبش هو الموت اى يوتى بالموت فى صورة كبش فان كان
امرا نسبيا لكن القيامة موطن تجسد الامور النسبية
والاعراض والمعانى وقدمر الكلام فى وزن الاعمال بما فيه كفاية
لفهم هذه المسالة على ظاهرها فلا حاجة الى اعادته ثم يذبح بينهما
اى بين الدارين الجنة والنار وينظروه اى ينظرونه بحذف
النون للوزن او هو لغة من يحذف النون فى الرفع نظما ونثرا كما
مر عن الحافظ ابن حجر والحافظ السيوطى وغيرهما اى ينظره اهل
الدارين الاملح خبر مبتدا محذوف هو ضمير الكبش فى الجامع
للسيوطى اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار جاء بالموت
كانه كبش املح فيوقف بين الجنة والنار فيقال يا اهل الجنة هل
تعرفون هذا فيشرئبون وينظرون ويقولون نعم هذا الموت
وكلهم قد راه ثم ينادى يا اهل النار هل تعرفون هذا فيشرئبون
وينظرون ويقولون نعم هذا الموت وكلهم قد راه فيومر به
فيذبح ويقال يا اهل الجنة خلود بلا موت ويا اهل النار خلود
بلا موت رواه الامام احمد فى مسنده والشيخان والترمذى
والنسائى عن ابى سعيد الخدرى وفى رواية فيزداد اهل الجنة
فرحا الى فرحهم ويزداد اهل النار حزنا الى حزنهم ودامت
الداران فى الخلود بالساكنين مقتضى الموعود المنصوص عليه
فى غير ما اية وحديث كالحديث السابق انفا فصل وكل جاحد
لما قد علما من ديننا ضرورة قد ظلما الالف للاطلاق فيهما وصار
مرتدا عن الاسلام قاطعا له بجحود ما علم من الدين ضرورة ما لم
يجدده بالتوبة عن ذلك بفضل الحامى الحافظ بقول صلة يجدده
لا اله الا الله محمد رسوله ارتضاه قال القاضى عضد الدين عبد
الرحمن بن احمد بن عبد الغفار بن احمد الشيرازى الايجى
فى المقصد الخامس من المقصد الثالث من الموقف السادس
من كتابه المواقف ما نصه المقصد الخامس فى ان المخالف للحق
من اهل القبلة هل يكفر ام لا جمهور المتكلمين والفقهاء على انه
لا يكفر احد من اهل القبلة قال السيد المستغنى كالشمس
عن التعريف المشتهر فى الاصقاع بلقبه الشريف زين الدين

ابو الحسن على بن محمد بن على الحسينى الجرجانى الحنفى قدس
الله روحه ونور ضريحه فى شرحه فان الشيخ ابا الحسن قال
فى اول كتاب مقالات الاسلاميين اختلف المسلمون بعد
نبيهم عليه الصلاة والسلام فى اشياء ضلل بعضهم بعضا وتبرا
بعضهم عن بعض فصاروا فرقا متباينين الا ان الاسلام يجمعهم
ويعمهم فهذا مذهبه وعليه اكثر اصحابنا وقد نقل عن الشافعى
انه قال لا ارد شهادة احد من اهل الاهواء الا الخطابية فانهم
يعتقدون حل الكذب وحكم الحاكم صاحب المختصر فى كتاب
المنتقى عن ابى حنيفة رضى الله عنه انه لم يكفر احدا من اهل
القبلة وحكى ابو بكر الرازى مثل ذلك عن الكرخى وغيره انتهى ثم
قال السيد قدس سره فى اواخر المقصد الخامس المذكور
واعلم ان عدم تكفير اهل القبلة موافق لكلام الشيخ الاشعرى
والفقهاء كما مر لكنا اذا فتشنا عقايد الفرق الاسلاميين
وجدنا فيها ما يوجب الكفر قطعا كالعقايد الراجعة الى وجود
اله غير الله سبحانه وتعالى او الى حلوله فى بعض اشخاص الناس
او الى انكار نبوة محمد صلى الله عليه وسلم او الى ذمه واستخفافه
او الى استباحة المحرمات واسقاط الواجبات الشرعية انتهى
وقال الامام ابو حامد الغزالى فى كتابه فيصل التفرقة بين الاسلام
والزندقة الوصية ان تكف لسانك عن اهل القبلة ما امكنك
ما داموا قائلين لا اله الا الله محمد رسول الله غير مناقضين
لها والمناقضة بتجويزهم الكذب على الرسول بعذر او بغير
عذر انتهى وجميع ما ذكره السيد قدس سره من جزئيات
المناقضة وعليه ينبغى ان يحمل قول الاشعرى لقوله والاسلام
يجمعهم فان من قال لا اله الا الله واعتقد الالوهية غير الله
بحمل الله على مخلوق وعلم ذلك منه لم يكن ممن يعمه الاسلام
حقيقة وهو ظاهر والله اعلم وقال صاحب المواقف فى اخر
الكتاب ولا نكفر احدا من اهل القبلة الا بما فيه نفى الصانع
القادر العليم او شرك او انكار للنبوة او انكار ما علم مجيئه
صلى الله عليه وسلم به ضرورة او انكار المجمع عليه كاستحلال

المحرمات قال السيد في الشرح التي اجمع على حرمتها فان كان
ذلك المجمع عليه مما علم ضرورة من الدين فذلك ظاهر داخل
فيما ذكره والا فان كان اجماعا ظنيا فلا كفر بمخالفته وان كان
قطعيا ففيه خلاف قال في المواقف واما ما عداه اي ما عدا ما فيه
نفي الصانع وما عطف عليه فالقايل به مبتدع غير كافر وقال
في عقيدته الصغرى بعد عد المذكورات في المواقف واما غير ذلك
فالقايل به مبتدع وليس بكافر ومنه التجسيم انتهى قال
الجلال الدواني في شرحها اي القول بانه جسم بلا كيف واما
المصرحون بالجسمية المثبتون للوازمها من غير تستر
بالبلكفة فهم يكفرون كما صرح به الرافعي في العزيز وذكره
العلامة الشريف في اول شرح المواقف انتهى وقال الدواني
قبل هذا ومنهم من تستر بالبلكفة فقال هو جسم لا كالاجسام
وله حيز لا كالاحياز ونسبته الى حيزه ليس كنسبة الاجسام
الى احيازها وهكذا ينفي جميع خواص الجسم عنه حتى لا يبقى الا
اسم الجسم وهولا لا يكفرون بخلاف المصرحين بالجسمية واكثر
المجسمة هم الظاهريون المتبعون لظواهر الكتاب والسنة
واكثرهم المحدثون انتهى اقول وقد مر في مبحث الروية ما فيه كفاية
لتحقيق هذا المقام لمن امن وانصف فان التحقيق عقلا ونقلا وكشفا
هو ان الحق منزه عن الصورة مع جواز تجليه في اي صورة شا فكل
ما ورد في ظواهر الكتاب والسنة انما هو بيان لمراتب التجليات
التي لا تنافي عظمة الحق سبحانه وكماله وقدسه لا ان الصورة
من لوازم ذاته تعالى وهذا مثار الشبهة ومزلة الاقدام فمن وفق
للجمع بين التنزيه بليس كمثله شي مع الايمان بالتجلي فيما يشا
الحق من الصورة فقد وفق لكمال الايمان ومن وقع في احد الطرفين
فهو على نصف الامر بشرطه والله اعلم وبالله التوفيق هذا ومن
المعتمد في الفقه ان من نفى الصانع او اعتقد حدوثه او قدم العالم
او نفى ما هو ثابت للقديم اجماعا كالعلم مطلقا او بالجزئيات
او اثبت له ما هو منفي عنه او الاتصال بالعالم او الانفصال عنه
قال الشيخ ابن حجر الهيتمي في التحفة فمدعي الجسمية او الجهة

اجماعا

ان زعم واحدا من هذه كفر والا فلا لان الاصح ان لازم المذهب
ليس بمذهب ونوزع فيه بما لا يجدي وظاهر كلامهم هنا الاكتفا
بالاجماع وان لم يعلم من الدين بالضرورة والوجه انه لا بد من التقييد
به هنا ايضا ومن ثمة قيل اخذا من حديث الجارية يغتفر نحو التجسيم
والجهة في حق العوام لانهم مع ذلك على غاية من اعتقاد التنزيه
والكمال المطلق الى هنا كلامه اقول ولا يخفى ان اعتقاد الكمال
مشترك بين العوام والخواص من المجسمة كغيرهم فانهم يعتقدون
بانه واجب الوجود متصف بجميع صفات الكمال منزه عن جميع
صفات النقص اجمالا وانما الخلاف فيما هو كمال او نقص مفصلا
والله اعلم او نفى الرسل او كذب رسولا او حلل محرما بالاجماع
وعلم تحريمه من الدين بالضرورة ولم يجز ان يخفى عليه او عكسه
او نفى وجوب مجمع عليه معلوما كذلك او عكس كفر اما ما لا يعرفه
الا الخواص وما لمنكره او لمثبته تاويل غير قطعي البطلان او بعد
عن العلما بحيث يخفى عليه ذلك فلا كفر بجحده لانه ليس فيه
تكذيب قال الشيخ ابن حجر المكي في التحفة تنبيه من افراد قولنا
او لمثبته الخ ايمان فرعون الذي زعمه قوم فانه لا قطع على عدمه
بل ظاهر الاية وجوده قال وبما تقرر علم خطا من كفر القايلين
باسلام فرعون لانا وان اعتقدنا بطلان هذا القول لكنه وان
وردت به احاديث وتبادر ايات اولها المخالفون بما لا ينفع غير
ضروري وان فرض انه مجمع عليه منا الى هنا كلامه والفعل المكفر
ما تعمده استهزا صريحا بالدين او جحودا له كالقا مصحف بقاذورة
او سجود لصنم او شمس او مخلوق اخر قال الشيخ ابن حجر في التحفة
وزعم الجويني ان الفعل بمجرده لا يكون كفرا رده ولده نعم ان دلت
قرينة قوية على عدم دلالة الفعل على الاستخفاف كان كان
الا لما خشيته اخذ كافر والسجود من اسير في دار الحرب بحضرتهم
فلا كفر ثم قال تنبيه وقع في متن المواقف وتبعه السيد في شرحه
ما حاصله ان نحو السجود لنحو الشمس من مصدق بما جا به النبي
صلى الله عليه وسلم كفر اجماعا ثم وجه كونه كفرا بانه يدل على عدم
التصديق ظاهرا ونحن نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم ايمانه لا لان

الى ان هذا مذهب الفقها والاول مذهب المتكلمين ويويده
قول حافظ الدين النسفي كون النطق شرطا لاجرا الاحكام ولا لصحة
الايمان بين العبد وربه هذا اصح الروايتين عن الاشعرى
وعليه الماتريدى انتهى ولا يشكل عليه انه شطرا وشرط لما هو
في معناهما اللايق بمذهب المتكلمين لا الفقها فتامل ذلك فانه
مهم لا اهم منه انتهى فقال في الفتح المبين في شرح الاربعين في شرح
حديث جبريل واماما وقع في شرح مسلم للمصنف يعني للنووي
من نقله اتفاق اهل السنة من المحدثين والفقها والمتكلمين
على ان من امن بقلبه ولم ينطق بلسانه مع قدرته كان مخلدا في النار
فمعترض بانه لا اجماع على ذلك وبان لكل من الايمة الاربعة قولا
بانه مومن عاص بترك التلفظ بل الذى عليه جمهور الاشاعرة
وبعض محققي الحنفية كما قاله المحقق الكمال بن الهمام وغيره ان
الاقرار باللسان انما هو شرط لاجرا احكام الدنيا فحسب انتهى
ومنه يظهر ان لا اعتذار عن النووي بما نقله عن بعضهم في التحفة
من انه نص مذهب الفقها لا يتم فانه اذا كان لكل من الايمة الاربعة
قول بان تارك التلفظ مع تحقق التصديق القلبي عنده مومن
عاص فاين اجماع الفقها قال العلامة ابو محمد محمود بن احمد
العيني الحنفي رحمه الله في شرح البخارى المسمى بعمدة القارى
ان الاقرار باللسان هل هو ركن الايمان ام شرط له في حق اجراء
الاحكام قال بعضهم هو شرط لذلك حتى ان من صدق الرسول
صلى الله عليه وسلم في جميع ما جا به من عند الله تعالى فهو مومن
فيما بينه وبين الله تعالى وان لم يقر بلسانه وقال حافظ الدين
النسفي هو المروى عن ابي حنيفة رحمه الله واليه ذهب الاشعرى
في اصح الروايتين وهو قول ابي منصور الماتريدى وقال بعضهم
هو ركن لكنه ليس باصلي له كالتصديق بل هو ركن زايد ولهذا
يسقط حالة الاكراه والعجز وقال فخر الاسلام ان كونه ركنا زايدا
مذهب الفقها وكونه شرطا لاجرا الاحكام مذهب المتكلمين
انتهى وفيه تصريح بان كون الاقرار باللسان شرطا لاجراء
الاحكام هو المروى عن ابي حنيفة ومن عطف عليه وكما كان

عدم السجود لغير الله داخل في حقيقة الايمان حتى لو علم انه لم
يسجد لها على سبيل التعظيم واعتقاد الالوهية بل سجد لها
وقلبه مطمين بالتصديق لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله تعالى
وان جرى عليه حكم الكفر في الظاهر ثم قال ما حاصله ايضا انه
لا يلزم على تفسير الكفر بانه عدم تصديق الرسول في بعض ما جا
به ضرورة تكفير من لبس الغيار مختارا الا انه لم يصدق في الكل
وذلك لانا جعلنا الشي الظنى الصادر عنه باختياره علامة
على الكفر اى بنا هاهنا على ان ذلك اللبس ردة فحكمنا عليه بانه
كافر غير مصدق حتى لو علم انه شده لا لاعتقاد حقيقة الكفر
لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله كما هو في سجود الشمس انتهى
وهو مبني على ما اعتمده اولا ان الايمان التصديق فقط ثم حكينا عن
طايفة ان التصديق مع الكلمتين فعلى الاول اتضح ما ذكره انه
لا كفر بنحو السجود للشمس لما مر عن الشارح ان نحو عدم السجود
لغير الله ليس داخلا في حقيقة الايمان والحاصل ان الايمان على هذه
الطريقة التي هي طريقة المتكلمين له حيثيتان النجاة في الاخرة
وشرطها التصديق فقط واجرا احكام الدنيا ومناطها النطق
بالشهادتين مع عدم السجود لغير الله ورمي المصحف بقاذورة
ونحو ذلك من الصور التي حكم الفقها بانها كفر فالنطق غير داخل
في حقيقة الايمان وانما هو شرط لاجرا الاحكام الدنيوية ومن جعله
شطرا لم يرد انه ركن حقيقي والا لم يسقط عند العجز والاكراه بل
انه دال على الحقيقة التي هي التصديق اذ لا يمكن الاطلاع عليها
ومما يدل على انه ليس شرطا ولا شطرا الاخبار الصحيحة بخروج
من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من ايمان قيل يلزم ان لا يعتبر
النطق في الايمان وهو خلاف الاجماع على انه معتبر وانما الخلاف
في انه شطر او شرط واجيب بان الغزالي منع الاجماع وحكم بكونه
مومنا وان الامتناع عن النطق كالمعاصي التي تجامع الايمان وتبعه
المحققون على هذا ولم ينظروا لاخذ النووي لقضية الاجماع النطق
ان من ترك اختيارا مخلد ابدا في النار سوا قلنا انه شطر وهو
واضح او شرط لان بانتفايه ينتفي الماهية لكن اشار بعضهم

كذلك لم يتحقق الاجماع الذى ادعاه النووى من الفقها والمتكلمين
فلا يصح الاعتذار المذكور على ان معنى كونه ركنا ان كان كما ذكره فى
التحفة وربما يويده قول من قال انه ركن زايد كان النزاع لفظيا
وح لا يبقى لقول النووى مستند يعتمد عليه فضلا عن الاجماع
والله اعلم وقال الشيخ نجم الدين محمد بن احمد الغيطى القاهرى
الشافعى تلميذ شيخ الاسلام القاضى زكريا الانصارى رحمهم الله
فى كتابه اتحاف اهل الايقان بعد نقل الخلاف فى ان الايمان هو التصديق
فقط او التصديق مع الاقرار او هما مع العمل بالاركان وهذا كله
انما هو بالنظر الى ما عند الله واما بالنظر الى ما عندنا فالايمان
هو الاقرار فقط فمن اقر اجريت عليه الاحكام فى الدنيا ثم قال
ويوخذ من هذا ان التلفظ بالشهادتين انما هو شرط لاجراء
احكام الاسلام والايمان على المتلفظ بهما فى الدنيا وهو ما ذهب
اليه جمهور المحققين كما قاله السعد التفتازانى فى شرح
العقايد وقال غيره وذهب اليه كثير من الفقها وغيرهم
وليس التلفظ شرطا فى كونه مومنا فى الاخرة فاذا امن وصدق
بقلبه ولم ينطق بالشهادتين ثم مات مات مومنا وكان عاصيا
بترك التلفظ واليه ذهب امام الحرمين والغزالى ومن الحنفية
ابو منصور الماتريدى ثم نقل عن النووى كلامه فى شرح مسلم الذى
نقله عنه الشيخ ابن حجر فى الفتح المبين وغيره ونقل نحوه عن التقى
ابن تيميه ثم قال وما ذكره النووى ومن بعده هو الظاهر الى هنا
كلامه وانت تعلم ان ما استظهره لا يظهر له وجه ظهور بعد صحة
نقل ما يدل على عدم تحقق الاجماع ممن نقل عنهم الاجماع ولا سيما
ان قول من قال بخلافه مويد بالاحاديث الصحيحة الدالة على
على كفاية مجرد التصديق القلبى فى الاخرة فلنسق بعضها تاييدا
وتبركا فنقول من ذلك قوله صلى الله عليه وسلم من علم ان الله ربه
وانى نبيه صادقا من قلبه واوى بيده الى جلده صدره حرم الله
لحمه على النار اخرجه الطبرانى فى الكبير عن عمران بن حصين وقوله
صلى الله عليه وسلم من مات وهو يعلم ان لا اله الا الله دخل الجنة
اخرجه الشيخان عن عثمان بن عفان فانه رتب دخول الجنة

وحرمة لحمه على النار على مجرد علم لا اله الا الله اى علما مستتبعا
للتصديق القلبى لا علبه وعلى النطق بها ومثل قوله من لقى الله لا يشرك
به شيا دخل الجنة اخرجه الطبرانى عن سلمة بن نعيم الاشجعى
قال وكان من اصحاب النبى صلى الله عليه وسلم قال قلت يا رسول
الله وان زنا وان سرق قال وان زنا وان سرق وقوله صلى الله
عليه وسلم لا يدخل النار احد فى قلبه مثقال حبة خردل من ايمان
ولا يدخل الجنة احد فى قلبه مثقال حبة خردل من كبر اخرجه مسلم
عن ابن مسعود وقوله من مات لا يشرك بالله شيا دخل الجنة
اخرجه عن ابن مسعود ايضا واخرج عن جابر قال اتى النبى صلى الله
عليه وسلم رجل فقال يا رسول الله ما الموجبتان قال من مات
لا يشرك بالله شيا دخل الجنة ومن مات يشرك بالله شيا دخل النار
فاتضح ما قاله الشيخ ابن حجر ان الاخبار الصحيحة دالة على ان النطق
ليس بشرط للنجاة فى الاخره ولا شطر وتبين قوة مستند الامام
الغزالى واماميه ومن سبقهما وتبعهما فى قولهم بعدم خلود مثل
هذا والله اعلم ثم نقول قال فى شرح المقاصد ثم الخلاف فيما
اذا كان قادرا وترك التكلم لا على وجه الابا اذ العاجز كالاخرس
مومن وفاقا والمصر على عدم الاقرار مع المطالبة كافر وفاقا
انتهى وقال المحقق ابن الهمام فى المسايرة واتفق القايلون بعدم
اعتبار الاقرار على انه يلزم المصدق ان يعتقد انه متى طولب
به اتى به فان طولب ولم يقر فهو اى كفه عن الاقرار كفر عناد انتهى
وقال الشيخ ابن حجر المكى فى الفتح المبين واتفق القايلون بان
الاقرار لا يعتبر على اشتراط ترك العناد بان يعتقد انه متى
طولب به اتى به فان طولب به فامتنع كفر عنادا كما لو سجد لصنم
او استخف بنبى او بالكعبة او نحو ذلك من المكفرات انتهى
والحاصل ان التصديق القلبى لا يتحقق الا بعد تحقق الاذعان
التابع للعلم بصدق دعوى النبى صلى الله عليه وسلم وكل من قام
به الاذعان اذا طولب بكلمة التوحيد لا يتخلف فاذا تخلف دل
ذلك بحسب الظاهر انه لا اذعان عنده سوا كان عالما بصدق
النبى او لا واذا انتفى الاذعان انتفى التصديق لانه تابع للاذعان

ولا اله الا الله ذو الجود والاحسان والحمد لله الذي جعلنا من امة
محمد سيد الانبيا كل نوع الانسان صلى عليه الراحم الرحمن وعلى
سائر الانبيا والرسل حيث كانوا من سما وارض وآلهم وصحبهم اهل الثنا
والتابعين نهجهم الى اللقا متعلق بصلى او التابعين على التنازع
وعلى كل عبد صالح لله في قلوبهم اذا آمنوا بالله وكفى بالايمان شرفا
فان الله تعالى يقول الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور
ويقول هو الذي يصلي عليكم وملائكته ليخرجكم من الظلمات الى النور
وحسبي الله الوكيل الصمد الواحد الوتر الجليل الاحد قال
صلى الله عليه وسلم اذا وقعتم في الامر العظيم فقولوا حسبنا الله
ونعم الوكيل اخرجه ابن مردويه عن ابي هريرة وقال صلى الله عليه
وسلم حسبي الله ونعم الوكيل امان كل خائف اخرجه ابو نعيم عن شداد
ابن اوس وقال صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى يحمد على الكيس
ويلوم على العجز فاذا غلبك الشي فقل حسبي الله ونعم الوكيل رواه
الطبراني عن عوف بن مالك وقال صلى الله عليه وسلم ان الله
تعالى يلوم على العجز ولكن عليك بالكيس فاذا غلبك الشي فقل
حسبي الله ونعم الوكيل رواه ابو داود عن عوف بن مالك وقال
صلى الله عليه وسلم ان الله ليلوم على العجز فأبل من نفسك الجهد
فان غلبت فقل توكلت على الله او حسبي الله ونعم الوكيل رواه الطبراني
عن ابي امامة فلما اراد ان يختم ما قدر له نظمه على حسب الاذن
الالهي ناسبه ان يقول في آخر ذلك حسبي الله ليعم ما سمعت
ووصف الله بالاسما المذكورة لمزيد اختصاصها بالدلالة على
على الوحدانية والجامعية للكمالات المناسب للاكتفا به عما
سواه وان يقول الله تعالى لنبيه رب المشرق والمغرب لا اله
الا هو فاتخذه وكيلا وقد فعل ونحن مأمورون باتباعه ومن اتخذه
وكيلا وفوض امره اليه فلا يختار له الا الخير ان شا الله فضلا منه
وكرما فقدم الوكيل تنبيها على ان اختياره للختم له فيه الخير
كما ان اختياره للابتدا كذلك فهو رب مشرق الابتدا ومغرب
الانتها لا اله الا هو في جميع المتقابلات فاتخذه وكيلا فيهما
واردفه بالصمد في معرض تعليل اتخاذه وكيلا لانه اذا كان

هو السيد المسمود اليه في الحوائج لغناه بالذات عن غيره وافتقار
ما سواه اليه كان هو الحقيق ان يتخذ وكيلا واردفه بالواحد الوتر
تنبيها على انه لا يوجد له ثان حتى يتخذ من دونه وكيلا ثم ثنى بالاسم
الجليل على انه واحد لا كالاحاد فانه لا يشغله شان عن شان ولا يعجزه
شي ولا يفوت عليه شي بكثرة من اتخذوه وكيلا بل هو كاف لهم تمام
اجمعين لجلالته اليس الله بكاف عبده بلى وختم بالاحد المشير
الى استغراق الكمالات كلها ليس ورا عبادان قرية واذ يقول الله
تعالى واذا عزمت فتوكل على الله ان الله يحب المتوكلين وقد عزم
على الختم وتضمن الكلام السابق انه متوكل على الله فمقتضى الاية
ان يختار له ما فيه الخير له لكونه من جملة المتوكلين التفت الى
الخطاب فقال فاختم لنا بالخير يا مولانا ونعم المولى فانت حسبنا
في كل ما يبدو من المتقابلات وقد كفنا ذلك اي ما سبق من نظم العقايد
ولا يخفى ان المعتمد في محله ان من المواضع التي ينبغي ان يتانق فيها البليغ
الانتها فينبغي ان يختم كلامه شعرا كان او خطبة او رسالة باحسن
خاتمة لانه آخر ما يعيه السمع ويرتسم في النفس فان كان حسنا
تلقاه السمع بالقبول واستلذه حتى جبر ما وقع فيما سبق قالوا
واحسنه ما اذن بانتها الكلام حتى لا يبقى للنفس تشوف الى ما وراه
كقوله بقيت بقا الدهر يا كهف اهله وهذا دعا للبرية شامل
ولا يخفى ان البيت الذي ختم به هذه المنظومة موذن بالانتها
ايذانا اوضح من ايذان البيت الذي مثلوا له مع ما فيه من احتمال
رجع الضمير الى الاحساب المفهوم من انت حسبنا اي محسبنا
وكافينا وقد كفانا احسابك اي كفايتك لنا فلا نتعداه الى سواه
فانه ليس ورا الله مرمى وان الى ربك المنتهى فصل اللهم على سيدنا
ونبينا محمد عبدك ورسولك النبي الامي وعلى آله واصحابه وسلم
وعلى جميع الانبيا والمرسلين وعلى آلهم وصحبهم والتابعين لهم
باحسان الى يوم الدين وعلى اهل طاعتك اجمعين من اهل السموات
واهل الارضين وعلينا معهم برحمتك يا ارحم الراحمين عدد خلقك
ورضى نفسك وزنة عرشك ومداد كلماتك كلما ذكرك الذاكرون
وغفل عن ذكرك الغافلون آمين سبحان ربك رب العزة عما يصفون

وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين قال المولف دامت
مهجته امين تم تسويده بتوفيق الله وحسن معونته بعد
صلاة الظهر من يوم الاثنين الرابع عشر ذي القعدة الحرام الخامس
وعشرون من اب في المدينة المنورة على مشرفها النبي الامي افضل
الصلاة والسلام في الروضة الشريفة بين القبر والمنبر عند
اسطوانة السرير المتصلة بالشباك الشريف سنة ست وستين
بعد الالف وكان الافتتاح في الروضة الشريفة ايضا عند المنبر
يوم عيد الاضحى اول ايام التشريق سنة خمس وستين بعد
الالف فكتب منه الى اواسط مباحث الصفات في بضعة عشر يوما
ولما كانت الامور مرهونة باوقاتها كان ذلك العام اخر ما اذن
الله في ابرازه ثم اذن الله للاتمام فوقع الشروع باذن شيخنا وامره
ابقاه الله في عافيته واعاد علينا من بركاته امين في اتمامه سادس
عشر شوال سنة ست وستين والف من قوله وبالله التوفيق
مقلب الليل والنهار في اواسط المقام السابع في تقرير وجود كل
شيء عين حقيقته ايضا في الروضة الشريفة عند المنبر الشريف
اللهم فصل وسلم على من شرفها عدد خلقك ونسالك حسن اليقين
والعافية في الدارين لنا ولاستاذينا ولمشايخنا ولمن كان له حق
علينا ولاخواننا والمحبين اجمعين اللهم اعطنا ايمانا صادقا
ويقينا ليس بعده كفر ورحمة ننال بها شرف كرامتك في الدنيا
والاخرة اللهم اني اسالك العفو والعافية والمعافاة الدائمة
في الدين والدنيا والاخرة بفضلك وكرمك اللهم ما قصر عنه
راي وضعف فيه عملي ولم تبلغه نيتي وامنيتي من خير وعدته
احدا من خلقك او خيرات نعطيه احدا من عبادك فاني ارغب
اليك فيه واسالكه يا رب العالمين اللهم اجعلنا هادين
مهديين غير ضالين ولا مضلين اللهم هذا الدعا وعليك الاجابة
وهذا الجهد وعليك التكلان ولا حول ولا قوة الا بالله العلي
العظيم اللهم زدني نورا واعطني نورا واجعل لي نورا وصلى الله على محمد
وعلى اله وصحبه وسلم تسليما كثيرا واخر دعوانا ان الحمد لله رب
العالمين وكان الفراغ من كتابته على يد كاتبه الفقير
الحقير المعترف بالعجز والتقصير يوم
الاثنين المبارك سابع جمادى الاول
من شهور سنة ثمانية وخمسين
ومائة والف من الهجرة النبوية
على صاحبها افضل
الصلاة والسلام
والحمد لله
وحده

حسبي وحدي
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد اسعد بن الصدور
وكفى عبده ١٢٥